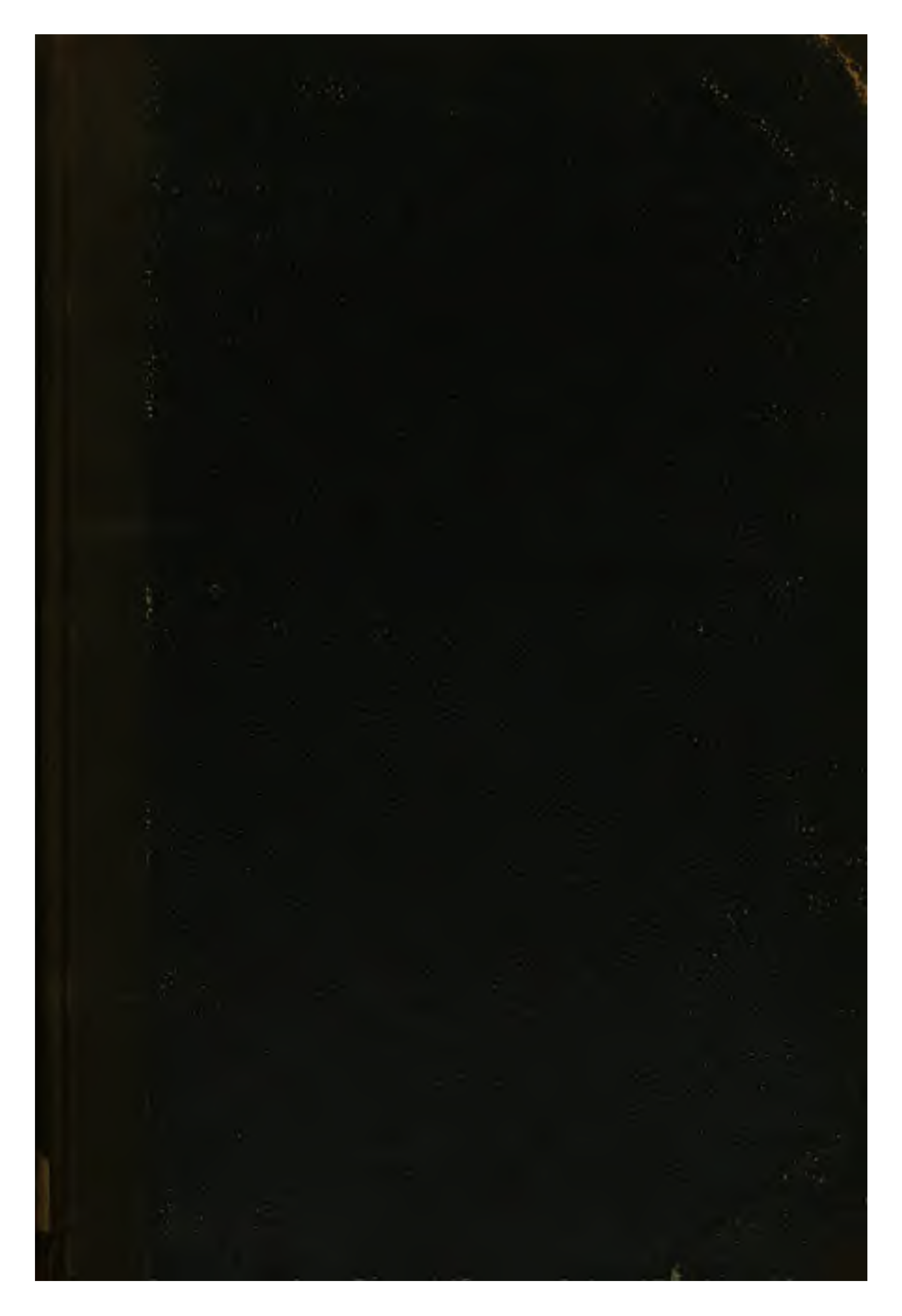


HERMENEUTIK

HERMENEUTIK

DES

NEUEN TESTAMENTES

VON

DR. A. IMMER,

PROF. DER THEOLOGIE IN BERN.

MOTTO.

„Intelligere scriptorem is dicendus est, qui idem quod ille dum scribebat, cogitavit, legens cogitat.“

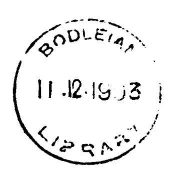
A. Kuenen.

(criticae et hermeneuticae librorum N. Foederis lineamenta. S. 55).

WITTENBERG,

VERLAG VON HERMANN KŒLLING.

1873.


BODLEIAN
11.12.1903
LIBRARY

DER HOCHWÜRDIGEN

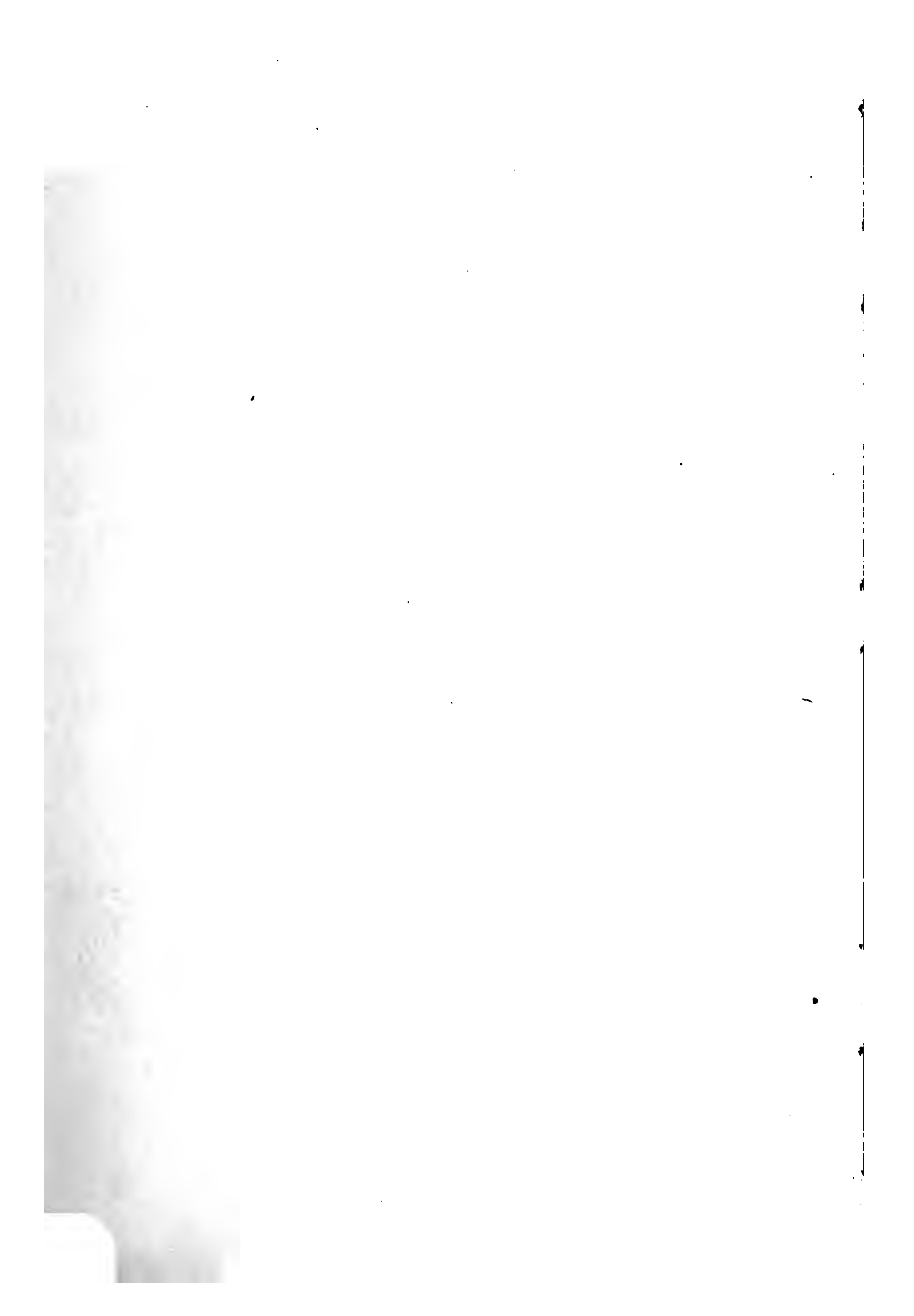
THEOLOGISCHEN FACULTÆT VON BASEL

ALS SPÄTES ZEICHEN DER DANKBARKEIT

FÜR

DIE IHM HULDREICHST VERLIEHENE DOCTORWÜRDE

DER VERFASSER.



Vorrede.

Ob eine Neutestamentliche Hermeneutik, wie ich sie hier dem wissenschaftlichen Publikum vorlege, nach den vielen Leistungen dieser Art ein Bedürfniss sei, und ob sie einem solchen Bedürfniss und den gehegten Erwartungen entspreche, werden Andere entscheiden. Man könnte in der That nach dem, was seit Ernesti, Keil, Döpke, Pareau, Klausen, Lutz, Schleiermacher (ed. Lücke), Lücke selbst, Davidson, Wilke geleistet, — um von Olshausen und R. Stier nicht zu reden — eine Arbeit wie die meinige als etwas Ueberflüssiges bezeichnen. Man könnte sogar geltend machen, dass über die Grundsätze und die Methode der biblischen Exegese unter allen namhaften Auslegern längst vollkommenes Einverständniss herrsche.

Dagegen will ich nicht auf die unzähligen Verschiedenheiten in der Auffassung vieler Stellen verweisen, denn zu einer völligen Gewissheit und Uebereinstimmung wird man es trotz der besten Hermeneutik niemals bringen; wohl aber will ich auf die grosse, noch immer bestrittene Frage hinweisen, ob die sogenannte theologische oder die grammatisch-historische Interpretation bei dem exegetischen Verfahren den Vorsitz führen solle, ob bei demselben eine bestimmte Theorie über die heilige Schrift zum Grunde gelegt werden solle oder nicht.

Was dann die schriftstellerischen Arbeiten auf diesem Felde betrifft, so sind bekanntlich diejenigen von Schleiermacher und Lutz opera posthuma, und es würden die Betreffenden, wenn sie selbst ihre daherigen Arbeiten der Oeffentlichkeit hätten übergeben wollen, noch Manches zu feilen, Anderes klarer und unmissverständlicher auszudrücken gefunden haben. Nichts desto weniger haben die hermeneutischen Schriften dieser beiden Männer ihren grossen Werth: diejenige von Schleiermacher ist voll genialer Gedanken und geistvoller Aperçus, wie Alles, was von diesem grossen Theologen kommt; die von Lutz,

meinem unvergesslichen Lehrer, ausgezeichnet durch philologische Genauigkeit, theologische Tiefe und praktische Stofflichkeit*). Lässt es aber die erstere an genauen Nachweisen und an Stofflichkeit fehlen, so trägt die letztere — ausser der Mangelhaftigkeit der Form — auch die Farbe ihrer Zeit an sich, sofern sie eben nur die Erscheinungen der vier ersten Dezennien dieses Jahrhunderts berücksichtigen konnte. Aehnliches ist von Lücke's Hermeneutik zu sagen, welche eine entschieden antirationalistische Stellung eingenommen hat, ohne auch die entgegengesetzten, seither hervorgetretenen Irrungen berücksichtigen zu können**). Bei Klausen nimmt die Geschichte der Hermeneutik einen so grossen Raum ein, dass die Hermeneutik selbst nur in skizzenhafter und formaler Weise hat behandelt werden können. Was endlich die beiden Werke von Wilke (Neutestamentliche Rhetorik und Hermeneutik des Neuen Testamentes) betrifft, so sind beide ausgezeichnet durch reiches Material und grosse Akribie; doch leidet die „Rhetorik" an einer fast spitzfindigen Subtilität, und die „Hermeneutik" ist in ihrem lehrhaften Theil zu wenig stofflich, und auf die Grundfragen wird zu wenig eingegangen.

Wenn ich es nun versuche, die erwähnten Mängel auszufüllen und den Irrungen und Einseitigkeiten entgegenzutreten, welche auf dem Gebiete der Schriftauslegung namentlich in neuerer Zeit zum Vorschein gekommen sind und jeweilen eine Art von Alleinberechtigung für sich in Anspruch genommen haben, so bin ich dem Leser Rechenschaft über die Grundsätze schuldig, die mich dabei geleitet haben. Die Geschichte der Schriftauslegung von Anfang an bis auf den heutigen Tag lehrt, dass alle Differenzen in der Behandlung der heiligen Schrift aus den verschiedenen Ansichten von der Schrift selbst herzuleiten sind und dass diese sich auf zwei Grundanschauungen zurückführen lassen: die dogmatische und die historische. Wenn nun nach meiner unerschütterlichen Ueberzeugung von der historischen Anschauung ausgegangen werden muss und folglich die Exegese in erster Linie eine historische Wissenschaft ist, so ist dies doch nicht lediglich in dem Sinne zu verstehn, als ob wir es in der heiligen Schrift bloss mit Meinungen der Hebräer und der ersten Christen zu thun hätten, sondern in dem Sinne, dass die ewige

*) Es freut mich, bei Diestel (Gesch. des A. T. 632) eine volle Anerkennung des Werkes meines verehrten Lehrers gefunden zu haben.

**) Das Letztere ist durch Lücke später zum Theil geschehen in seinem Weihnachtsprogramm von 1853.

und heilbringende Wahrheit selbst, indem sie in nationalen, temporellen und individuellen Formen erscheint, eine Geschichte hat, und dass sowohl die Offenbarung, aus welcher die heilige Schrift entsprungen ist, als auch diese selbst in ihrer Gesammtheit wie in ihren einzelnen Theilen eine geschichtliche Thatsache ist. Diese Thatsache zu verstehn, sich in dieselbe mit Verläugnung aller traditionellen oder subjektiven Vorurtheile hineinzudenken, ist die Aufgabe des Auslegers, und diese Aufgabe nach ihren verschiedenen Seiten klar zu machen, war mein Bestreben. Aber wenn die verschiedenen Interpretationsmethoden auf die verschiedenen Ansichten von der heiligen Schrift zurückzuführen sind, so beruhen diese selbst — wie ich überzeugt bin — auf der Verschiedenheit der Meinung darüber, wie sich das religiöse Interesse zu der wissenschaftlichen Aufgabe des Auslegers zu verhalten habe. Daher auf der einen Seite die Forderung, die heilige Schrift als eine gotterfüllte zu betrachten, unter Zurücksetzung der historischen Wirklichkeiten, welche dem Schriftausleger doch auf jedem Schritt und Tritt begegnen; auf der andern Seite die Forderung, das letztere Moment zur wesentlichen Aufgabe des Exegeten zu machen und den religiösen Gehalt entweder zurücktreten oder als blosse Zeitidee erscheinen zu lassen. Es schien mir daher gerechtfertigt, der Grundfrage nach dem Verhältniss des Religiösen zum Wissenschaftlichen in der Schriftbehandlung einen eigenen Abschnitt zu widmen.

Sollte nun aber eine auf diesen prinzipiellen Gesichtspunkten ruhende Hermeneutik fruchtbringend werden, so durfte sie sich nicht auf dem Felde der blossen Theorie bewegen, noch blosse abstrakte Rezepte zur Behandlung dieser oder jener kritischen oder exegetischen Schwierigkeit bringen, sondern sie musste möglichst stofflich sein, und zwar nicht nur durch Sammlungen über den Sprachgebrauch der verschiedenen Neutestamentlichen Schriftsteller, wie solche beinahe vollständig von Wilke gegeben worden sind, sondern auch und hauptsächlich durch praktische Anweisung zur Anwendung der wichtigsten exegetischen Regeln. Diese Beispiele wären noch einer starken Vermehrung fähig gewesen, aber ich enthielt mich derselben nicht bloss in der Absicht, mein Buch nicht zu sehr anschwellen zu lassen, sondern auch, um den angehenden Exegeten Raum zu lassen, die hermeneutischen Grundsätze auf andere Stellen selbständig anzuwenden.

Die Absicht, mein Lehrbuch auch für Anfänger in der Exegese brauchbar zu machen, brachte es mit sich, dass Vieles, was geübtern

Theologen und vollends Gelehrten vom Fach selbstverständlich ist, darin vorkommen musste. Ueberhaupt bietet dasselbe den Studirenden und den praktischen Geistlichen, wie ich hoffe, Vieles was sie brauchen können, den Gelehrten vom Fach aber wohl nur sehr weniges. Für Erstere ist denn auch hauptsächlich mein Buch bestimmt.

Leider sind mir Weiffenbach's „Zukunftsgedanke Jesu", Gebhardt's „Lehrbegriff der Apokalypse", Hausrath's „Fortsetzung seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte" u. d. T.: „die Zeit der Martyrer und das nachapostolische Zeitalter", so wie Renan „l'Antichrist" zu spät zugekommen, als dass ich diese Werke noch gehörig hätte verwerthen können. Man wird es übrigens tadeln, dass ich auf die einschlägige Literatur so wenig namentliche Rücksicht genommen, wird aber finden, dass wenigstens die Schwerfälligkeit, welche durch eine solche entstanden wäre, vermieden wurde.

Mängel und Gebrechen haften überhaupt meiner Arbeit ohne allen Zweifel an, — solche, die ich selbst erkenne, aber nicht mehr verbessern kann, und solche, die von competentern Beurtheilern werden bemerkt werden. Eine sachliche und begründete, wenn auch noch so scharfe, Kritik kann mir nur willkommen sein. Beurtheilungen aber, welche nur hier und da eine Stelle aus dem Zusammenhang reissen und nach solchen Funden über die „Gläubigkeit" oder „Ungläubigkeit" des Verfassers absprechen, oder welche meine Schrift lediglich daraufhin ansehen, ob ich der Rechten oder der Linken oder der „Vermittlungstheologie" angehöre, — solche Beurtheilungen muss ich einfach dem Papierkorb überantworten.

Bern, am Säkulartage der Aufhebung des Jesuitenordens
durch Klemens XIV.

Der Verfasser.

Uebersicht des Inhaltes.

	Seite
Einleitung	3
Erster Theil: Allgemeine Grundlegung	7
1. Aufgabe des Auslegers überhaupt	8
2. Richtige Ansicht von der heiligen Schrift	13
3. Auslegung der heiligen Schrift überhaupt und des Neuen Testamentes insbesondere	26
α) Geschichte der Schriftauslegung in Verbindung mit der jeweiligen Vorstellung von der heiligen Schrift	27
β) Folgerungen aus der Geschichte der Exegese für das Wesen und die Grundsätze der letztern	67
Beurtheilung der verschiedenen exegetischen Methoden	67
Richtiger exegetischer Standpunkt	73
Die exegetische Darstellung	81
Zweiter Theil: Die einzelnen Operationen des Schriftauslegers	85
1. Die Kritik des Textes	85
2. Die grammatische Erklärung	100
A. Der Sprachcharakter des Neuen Testamentes.	
a) Der Neutestamentliche Sprachcharakter im Allgemeinen	100
b) Die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Schriftsteller	106
B. Die Hülfsmittel zur Erklärung	115
a) Die innern Hülfsmittel	115
α) Der Zusammenhang	115
β) Die Parallelstellen	128
Alttestamentliche Citate	133
b) Die äussern Hülfsmittel	147
α) Allgemeine Hülfsmittel	149
β) Besondere Hülfsmittel	151
C. Das exegetische Urtheil	153
3. Die logische Erklärung	159
a) Erklärung des Zusammenhanges der einzelnen Gedanken unter sich	159
Das Rhetorische	160
Das Dialektische	161
Conjunktionen	164
Partizipialverhältnisse	164

Seite
b) Ermittlung des Gedankenganges eines ganzen Stückes . . 169
c) Auffindung der Intention und des Grundgedankens eines ganzen Abschnittes 176
α) Auffindung des Grundgedankens einer Parabel . . . 176
β) Intention eines andern lehrhaften Stückes 188
γ) Intention prophetischer Abschnitte 197
4. Real-Erklärung 207
a) Das Physikalische und Geographische 208
b) Das Historische und Chronologische 216
c) Der Einfluss der Idee auf das Geschichtliche 237
α) Der Einfluss des religiösen Gemeingeistes auf die historische Darstellung 237
β) Der Einfluss des individuellen Geistes auf dieselbe . . 245
5. Ermittlung des Zweckes und der Intention einer ganzen Schrift . . 246
a) Die Intention von Lehrschriften 248
b) Die Intention historischer Schriften 257
c) Die Intention der Apokalypse 263
Dritter Theil: Das religiöse Verständniss 270
1. Das religiöse Interesse als Motiv der Schriftforschung 272
Das religiöse Interesse 277
Das Laienverständniss 275
Motiv der Schriftforschung 276
2. Das Verhältniss des religiösen Interesses zum exegetischen Geschäft 278
3. Das theologische Verständniss (als Produkt des religiösen Interesses und der wissenschaftlichen Arbeit) 287
a) Das eigene theologische Verständniss 282
b) Die Mittheilung des theologischen Verständnisses an Andere 295
wissenschaftliche 295
praktische 297
Schluss 300

Verzeichniss der erklärten Schriftstellen.

1) Stellen, welche textkritisch beleuchtet sind:

		Seite
Matth.	1, 25	99
„	5, 11	91
„	5, 22	91
„	5, 28	98
„	8, 28 u. Par.	93
„	15, 32	98
„	28, 19	99
Marc.	1, 2	93
„	1, 16	96
„	2, 7	97
„	2, 26	94
„	3, 16	98
„	4, 6	96
„	9, 23	99
„	9, 26	98
Marc.	16, 9 sqq.	89
Luc.	11, 4	95
„	23, 46	97
„	23, 63	98
Joh.	1, 28	92 sq.
„	7, 8	92
„	7, 53 bis 8, 11	90
„	17, 2. 3	98
„	19, 14	95
Röm.	8, 1	90
„	9, 27	97
„	9, 33	97
1 Cor.	15, 51	92. 99
Gal.	2, 5	95. 99

2) Stellen, welche exegetisch erklärt sind:

		Seite
Matth.	1, 23	138
„	3, 3 sq.	134
„	5 bis 7	190
„	5, 3—12	167
„	5, 25. 26	119
„	6, 22. 23	120
„	7, 1—14	168
„	7, 6	126
„	7, 7—11	132
„	7, 13. 14	132
„	7, 16—20	116
„	7, 21 sqq.	132
„	8, 28 sq. Parall.	213
„	10, 24	121
Matth.	13, 3—8	187
„	13, 16. 17	133
„	13, 44	186
„	16, 17—19	117
„	19, 24	131
„	20, 1—16	180
„	21, 33 sqq.	186
„	22, 1 sqq.	178
„	22, 16	187
„	22, 31. 32.	135
„	24 u. Parall.	201 sqq.
„	25, 14 sqq.	132
„	26, 17 u. Parall.	220
Luc.	2, 1 sq.	222

		Seite
Luc.	3, 1	218 sq.
„	3, 2	223
„	4, 18—21	134
„	6, 20 sqq.	190
„	6, 40	121
„	7, 47	118
„	8, 10	137
„	10, 23. 24	133
„	11, 5 sqq.	132
„	11, 34 sqq.	120
„	12, 58. 59.	120
„	13, 25 sqq.	132
„	14, 16 sqq.	178
„	14, 26	130
„	15, 11 sqq.	179. 184. 186. 187
„	16, 1—8	182, 186 sq.
„	16, 13	125
„	16, 19 sqq.	132, 180, 184
Joh.	1, 18	165
„	1, 28	213
„	3, 1—21	169
„	5, 19 sqq.	171
„	5, 25	123
„	6, 26 sqq.	191
„	6, 57	146 sq.
„	8, 31 sqq.	172
„	8, 37	129
„	9, 39	129
„	10, 11 sqq.	188
Joh.	13, 16	121
„	15, 1—6	188
„	18, 28	220
Jac.	1, 3	122
„	1, 17	123. 129
„	4, 5	143 sq.
1 Petr.	1, 7	122
„	2, 5	131
1 Joh.	3, 20	144
Röm.	1, 17	137
„	5, 7	143
„	5, 12 sqq.	153
„	7, 7—24	194
„	9 bis 11	139
„	11, 2—4	135
„	14, 23	117
1 Cor.	3, 16. 17	122
„	7, 16	145
„	9, 9	141
„	10, 4	140
Gal.	2, 14—21	174
„	3, 19. 20	124. 154
„	4, 22 sqq.	141
„	6, 8	146
Phil.	2, 6—8	165
2 Thess.	2, 1—12	206
Hebr.	12, 26. 27	140
Apoc.	13, 18	266 sq.
„	17, 9—11	266

Hermeneutik

des Neuen Testamentes.



Einleitung.

1. Das wichtigste intellektuelle und sittliche Förderungsmittel ist der geistige Verkehr. Schon der unmittelbare und tägliche Verkehr mit andern Menschen bewahrt vor Beschränktheit und Einseitigkeit, bereichert unsern Vorstellungs- und Gedankenkreis und mildert die Härten unsres Charakters. — In gesteigertem Maasse ist dies der Fall, wenn derjenige, mit dem wir umgehen, ein ausgezeichneter Geist ist. Solcher Umgang kann entweder die allgemeine Bereicherung und Hebung, oder aber spezielle Belehrung zum Zweck haben. Beides ist nothwendig, und je mehr die empfangene spezielle Belehrung in unsere allgemeine Bildung übergeht, und je mehr hinwiederum unsere allgemeine Bildung in Einer Erkenntniss oder in Einer Tüchtigkeit gipfelt, desto mehr ist der Zweck jener Bereicherung erfüllt. Unser geistiger Verkehr wird aber wenigstens eben so sehr in der Lektüre als im persönlichen Umgang bestehn. Und zwar ist der Verkehr mit eminenten Geistern der Vergangenheit und des Alterthums deshalb so wichtig, weil man genöthigt ist von den Interessen der Gegenwart zu abstrahiren und uns in einen ganz andern Kreis von Anschauungen und Interessen zu versenken. Zwar haben die Interessen der Gegenwart auch ihre Berechtigung, und es ist unsere Pflicht uns an denselben zu betheiligen. Aber wenn nur der ein Gebildeter heissen kann, welcher nicht in den Interessen des Tages aufgeht, sondern auch entfernte Zeiten und Interessen versteht, so ist es ein Erforderniss der Bildung, mit den grossen Geistern der Vergangenheit mit Liebe zu verkehren. Das ist ja überhaupt das Bildende der Geschichte, dass sie uns in verschiedene und zum Theil entfernte Zeiten versetzt und uns so zu sagen zu universellen Menschen macht. Aber es gibt noch ein anderes Interesse als das allgemeine der Bildung, welches uns auffordert, uns mit den Geistern der Vergangenheit zu beschäftigen: manche derselben haben einen durchgreifenden Einfluss auf die Nachwelt geübt und üben ihn zum Theil immer noch aus: man

		Seite
Luc.	3, 1	218 sq.
„	3, 2	223
„	4, 18—21	134
„	6, 20 sqq.	190
„	6, 40	121
„	7, 47	118
„	8, 10	137
„	10, 23. 24	133
„	11, 5 sqq.	132
„	11, 34 sqq.	120
„	12, 58. 59.	120
„	13, 25 sqq.	132
„	14, 16 sqq.	178
„	14, 26	130
„	15, 11 sqq. 179. 184. 186.	187
„	16, 1—8	182, 186 sq.
„	16, 13	125
„	16, 19 sqq.	132, 180, 184
Joh.	1, 18	165
„	1, 28	213
„	3, 1—21	169
„	5, 19 sqq.	171
„	5, 25	123
„	6, 26 sqq.	191
„	6, 57	146 sq.
„	8, 31 sqq.	172
„	8, 37	129
„	9, 39	129
„	10, 11 sqq.	188
Joh.	13, 16	121
„	15, 1—6	188
„	18, 28	220
Jac.	1, 3	122
„	1, 17	123. 129
„	4, 5	143 sq.
1 Petr.	1, 7	122
„	2, 5	131
1 Joh.	3, 20	144
Röm.	1, 17	137
„	5, 7	143
„	5, 12 sqq.	153
„	7, 7—24	194
„	9 bis 11	139
„	11, 2—4	135
„	14, 23	117
1 Cor.	3, 16. 17	122
„	7, 16	145
„	9, 9	141
„	10, 4	140
Gal.	2, 14—21	174
„	3, 19. 20	124. 154
„	4, 22 sqq.	141
„	6, 8	146
Phil.	2, 6—8	165
2 Thess.	2, 1—12	206
Hebr.	12, 26. 27	140
Apoc.	13, 18	266 sq.
„	17, 9—11	266

Hermeneutik

des Neuen Testamentes.

mancherlei Verirrungen und Missgriffen abgeleitete Negation dieser Irrwege und die Position der entgegengesetzten Methode. Wie aber aller Theorie die Praxis vorangeht, so geht auch allem Verständniss und aller Nutzbarkeit der Theorie die Praxis voran, und deshalb können nur diejenigen aus der Hermeneutik wahren Nutzen ziehen, welche bereits einige Erfahrung und Uebung in der Exegese besitzen.

I. Der Hermeneutik erster Theil.

Die allgemeine Grundlegung.

4. Man hat vorzüglich seit Ernesti viel darüber gestritten, ob die h. Schrift nach denselben Grundsätzen auszulegen sei wie ein anderes Buch, oder ob — in Betracht, dass die Bibel ein heiliges und inspirirtes Buch sei — hier nach einer anderen Methode verfahren werden müsse. In dieser Allgemeinheit ist die Frage nicht zu beantworten. Zugestanden, dass der Geist der Bibel ein durchaus anderer sei als der Geist der griechischen und römischen Klassiker, und dass er sich zu diesem verhalte wie der heil. Geist zum Weltgeist, so kann doch Niemand in Abrede stellen, dass die heil. Schriftsteller die göttlichen Gedanken nicht anders als in menschlicher Sprache, und zwar in der Sprache ihrer Zeit und des Volkes, für welches ihre Schriften bestimmt waren, ausdrücken konnten; folglich muss die Sprache, in der die heil. Schriftsteller schrieben, auf dieselbe Weise erforscht werden wie die Sprache der verwandten Schriftsteller. Wie der Erklärer des Thukydides, des Platon und Demosthenes, so bedarf der Erklärer der paulin. Briefe vor allem der Grammatik und des Wörterbuches, und wie jener, so ist auch dieser für die Ermittlung des Sinnes im Einzelnen auf den Sprachgebrauch und Zusammenhang angewiesen. Ferner lebten die heil. Schriftsteller — mögen sie auch noch so inspirirt gewesen sein — in gewissen nationalen und historischen Verhältnissen; und wie der Interpret des Demosthenes, so bedarf auch der Ausleger des Jesajah oder des Paulus zum rechten Verständniss seines Schriftstellers der Kenntniss der nationalen und geschichtlichen Verhältnisse, unter denen er lebte. Dann muss er allerdings auch den eigenthümlichen Geist erforschen, welcher den Schriftsteller beseelte. Fragt man nun, was für den Erklärer das Erste sein müsse, ob die Erkenntniss des Geistes — oder die Erkenntniss des Menschlichen und Zeitlichen an seinem Schriftsteller:

so ist zu antworten, dass — wenn auch für den Schriftsteller der Geist und Gedanke das Erste, und die menschliche Darstellung das Zweite war — für den Ausleger der menschliche Ausdruck und die zeitliche Darstellung das Erste, und der Geist erst das Zweite sein kann, was er zu erforschen hat. Für jenes ist er also ganz und gar an die gleichen Gesetze gebunden, wie der Erklärer eines s. g. Profanschriftstellers, und es ist insofern die Auslegung der heil. Schrift nur eine species des genus „Auslegung". Dann aber ist es unerlässlich, in den Gedankenkreis und Geist der betreffenden Schrift, also in Wesen und Geist wie in die äussere Erscheinung der Bibel, einzudringen, woraus dann sowohl dasjenige, was die Bibel-Auslegung mit aller andern Auslegung gemein hat, als was sie Eigenthümliches hat, aufgezeigt werden kann. Wir sprechen demnach 1) von der Interpretation überhaupt, 2) von dem Wesen der heil. Schrift als eines besondern Objektes der Auslegung, und 3) von der Auslegung der heil. Schrift und ihrer Aufgabe, wie dieselbe erst allmählig und nach mannigfachen Versuchen und Irrungen erkannt worden und gegen fernere Irrthümer möglichst festzustellen ist.

1. Die Aufgabe des Auslegers überhaupt.

5. Einen Schriftsteller erklären heisst: den Unterschied zwischen ihm und uns aufheben. Dieser Unterschied ist a) der Unterschied der Sprache. Diese zu kennen in ihrem Unterschied und in ihrer Verwandtschaft mit der unsrigen, ist das erste Erforderniss eines Exegeten. Nun ist aber die Sprache theils ein nationales Gemeingut, theils ein Organ, das der gegebene Schriftsteller auf seine Weise handhabt, und endlich modifizirt sie sich nach dem einzelnen Gedanken, der gerade ausgedrückt werden soll. Aber als nationales Gemeingut hat die Sprache eine Geschichte, und es ist daher nothwendig, einen Einblick in diese Geschichte zu haben, wie insbesondere in dasjenige Stadium derselben, welchem der Schriftsteller angehört. Jeder Schriftsteller gebraucht aber dieses Gemeingut der Sprache auf eigenthümliche Weise, und dieses um so mehr, je genialer er ist. Dieses begründet die Pflicht des Interpreten, sich mit dem besondern Sprachgebrauch seines Schriftstellers vertraut zu machen. Endlich modifizirt sich der Ausdruck nach dem einzelnen Gedanken, der ausgedrückt werden soll, nach der Intention, die der Schriftsteller im Auge hat. Hieraus ergibt sich die Aufgabe, auf den Zusammenhang zu achten. — Der aufzuhebende Unterschied ist aber b) auch ein Unterschied der Zeit und der geschichtlichen Verhältnisse. Dieses legt dem Ausleger die Pflicht auf, diese geschichtlichen Ver-

hältnisse sich klar zu machen, und insbesondere die Stellung des Schriftstellers zu den nationalen, politischen und religiösen Verhältnissen seiner Zeit. — Der Unterschied, den der Ausleger aufzuheben hat, ist c) derjenige der Anschauungen, Ueberzeugungen und der Denkungsart. Es kann zwar wohl geschehen, dass der Ausleger mit gewissen Gedanken und Ausführungen seines Schriftstellers ganz übereinstimmt, dass er sich von denselben angesprochen und hingerissen fühlt, oder dass er in denselben eine Unterstützung seiner eigenen Ansichten findet. Aber diesen Gefühlen darf der Ausleger wenigstens in erster Linie nicht zu viel Gehör geben und in keinem Falle, wenn das Wort des Schriftstellers ihm eine willkommene Bestätigung seiner eigenen Ansicht zu sein scheint, den Schriftsteller sofort nach dieser interpretiren. Der Ausleger darf überhaupt nie vergessen, dass der Sinn des Schriftstellers eine historische Thatsache, und die Auslegung eigentlich nichts anderes als ein Stück Geschichtsforschung ist. — Endlich d) hat der Ausleger den Unterschied zwischen dem Werk des Schriftstellers und seiner eigenen Anschauung der Sache aufzuheben. Das Werk des Schriftstellers in seiner Gesammtheit ist eben auch eine historische Thatsache und will als solche behandelt werden. Dies wird um so besser gelingen, je mehr der Interpret von seinem eigenen Meinen oder Wissen abstrahiren und sich — vermöge seiner geschichtlichen Kenntniss — in den Schriftsteller und seine Zeit versetzen kann. Die Aufgabe ist, das Werk des Schriftstellers nach seinen Grundgedanken und nach seiner Composition zu verstehn. Dies ist die höchste und schwierigste Aufgabe des Schriftauslegens. Dazu gelangt man nur stufenweise, und zwar in erster Linie von dem Verständniss des Einzelnen aufsteigend zur Gesammtheit, und dann von dem Gesammteindruck niedersteigend zum Einzelnen, — ein Verfahren, das mehrmals zu wiederholen ist. — Wie aber nur verwandte Geister einander verstehen, so ist auch eine gewisse Verwandtschaft des Auslegers mit seinem Schriftsteller nothwendig, damit der Unterschied wirklich aufgehoben, d. h. ein wahres Verständniss erreicht werde. Wer keinen poetischen Sinn hat, wird einen Homer, einen Pindar nicht verstehn; wer keinen philosophischen Geist hat, wird einen Platon, einen Aristoteles nicht verstehn; eben so wenig wird ein Demosthenes oder Cicero von dem verstanden werden, der kein Verständniss für politische Verhältnisse und Bewegungen hat. In analoger Weise wird das N. Testament nur von dem verstanden, der religiösen Sinn hat, und zwar den bestimmten religiösen Sinn, der das Gefühl der Sünde und das Bedürfniss nach Vergebung und Gnade aus Erfahrung kennt. Dieses Erforderniss scheint nun im Widerspruch

zu stehen mit dem oben aufgestellten, dass der Ausleger das zu erklärende Objekt ganz als historische Thatsache zu betrachten und zu behandeln habe. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber, wenn wir erwägen, dass diese Geistesverwandtschaft nicht von vorne herein da sein, sondern erst dann sich herausstellen kann, wenn der auszulegende Schriftsteller bereits — im Allgemeinen wenigstens — bekannt ist, und dass diese Geistesverwandtschaft eine Liebe bewirkt, welche, weit entfernt, den Schriftsteller zu sich herüberzuziehen, sich vielmehr demselben hingibt.

6. Dies sind nur die allgemeinen Aufgaben und Erfordernisse des Auslegers. Wie hat sich nun aber die Forschung selbst zu vollziehen? — a) Es versteht sich, dass dieses nicht ohne Hülfsmittel geschehen kann, aber niemals darf sich der Exeget in denselben verlieren, noch soll er sich von denselben allzu abhängig machen; sie sollen ihm nicht Quellen, sondern blosse Hülfsmittel sein. Sein Schwerpunkt darf nie in irgend einem Commentar, sondern muss stets in dem Schriftsteller selbst sein. Diese Unabhängigkeit von den exegetischen Hülfsmitteln wird nur erworben, indem man sich gewöhnt, jeden Gedanken des Schriftstellers zuerst ohne Commentar zu erforschen und sich an demselben so weit als möglich selbst zu versuchen. Nur dann kann man wissen, warum man seine Commentare zu Rathe zieht und auf welche Fragen man Auskunft sucht. Nur dann kann man beurtheilen, in wie fern das berathene exegetische Hülfsmittel wirklich Auskunft gewährt. — b) Da wir den Gedanken des Schriftstellers nur durch das Mittel des sprachlichen Ausdrucks erfahren, und dieser auf grammatischen Gesetzen beruht, so hat man niemals sachlichen Untersuchungen oder Erörterungen Raum zu geben, ehe der grammatische Sinn ermittelt ist. Die Ungeduld, sich sogleich in die Sache selbst einzulassen, muss zurückgehalten und unter die Zucht des Geistes gestellt werden. Ausnahmsfälle können allerdings vorkommen, wo es scheint, wenn man wüsste, was der Schriftsteller meint, so würde man auch wissen, was er sagt. Aber diese Ausnahmsfälle müssen stets als solche betrachtet und auch da erst alle grammatischen und lexikalischen Mittel angewendet werden, ehe man dem Schriftsteller von einer andern Seite beizukommen sucht. — c) Ueberhaupt dürfen die verschiedenen Gattungen von Untersuchungen, die grammatische, die realistische und die logische, nicht mit einander vermischt werden. Die Hülfsmittel geben bisweilen Anlass dazu, indem sie verschiedene Fragen auf einmal anregen. Aber zur erfolgreichen Erforschung einer schwierigen Stelle zumal ist es wichtig, dass Ordnung in der Untersuchung sei. — d) Nicht selten ist man zu weitergehenden Spezial-Untersuchungen über eine kritische, eine sprachliche, eine hi-

storische oder archäologische Frage veranlasst, die uns leicht von dem Hauptzweck abführen könnte. Solchen Untersuchungen ist nicht aus dem Wege zu gehn, aber die Hauptsache doch stets möglichst im Auge zu behalten. Bei solchen Untersuchungen kann es geschehen, dass man seinen Zweck nicht erreicht, aber nach anderer Seite hin einen Fund macht. Ein solcher darf, auch wenn er jetzt gerade nicht zum Zwecke dient, nicht vorbeigelassen werden, weil er bei einer andern Gelegenheit verwerthet werden kann. — e) Bisweilen scheint uns über einen schwierigen Punkt ein Licht aufzugehen, oder wir haben sonst eine plausible Meinung über einen solchen anticipirt. Ein solcher genialer Blick kann unter Umständen eine Schwierigkeit lösen, welche durch alle Bemühungen nicht hat gelöst werden können. Die Richtigkeit eines solchen Blickes muss sich aber durch die Untersuchung bewähren. Man wird also Alles aufbieten, um jenen zu begründen, und wenn er sich begründen lässt, so gewährt dies dem Exegeten eine der grössten Befriedigungen. Aber nicht immer ist dies der Fall, und wenn die vorgefasste Ansicht sich nicht bewährt, muss der Exeget Wahrheitsliebe und Selbstverläugnung genug besitzen, um auch eine Lieblingsmeinung fahren lassen zu können. Das Streben, eine solche um jeden Preis durchzuführen, heisst nicht Auslegen, sondern Einlegen. — f) Alle einzelnen Untersuchungen müssen stets auf das Ziel eines möglichst vollkommenen Gesammtverständnisses hinarbeiten. Mögen auch einzelne Spezial-Untersuchungen, die sich darbieten, noch so wichtig und interessant sein: dem Ausleger als solchem können sie nur ein Beitrag zur Erkenntniss des Schriftstellers und seines Werkes sein. Dagegen können dieselben zur Bereicherung und Aufhellung noch eines andern Gebietes dienen.

7. Die exegetische Forschung hat meistens zum Zweck die exegetische Mittheilung oder Darstellung. Diese ist eine Kunstfertigkeit, die durch Uebung zu erlangen ist. Doch sind einige Grundsätze und Anweisungen keineswegs überflüssig. *α*) Vor allen Dingen muss dem Exegeten die auszulegende Schrift oder wenigstens der Theil derselben, dessen Verständniss er Andern vermitteln will, möglichst klar und durchsichtig geworden sein. *β*) Er muss nicht nur im geistigen Besitz der wesentlichen Hülfsmittel sein, sondern er muss sie in seinem Geiste so geordnet haben, dass er über den exegetischen Apparat immer an der rechten Stelle verfügen kann. *γ*) Er muss sich bewusst sein, welcher Art das Publikum ist, dem er das Verständniss einer Schrift oder einer Stelle vermitteln will, und welche Kenntnisse er bei demselben voraussetzen kann; denn wenn er demselben nicht Bekanntes und Selbstverständliches mittheilen soll, so hat er ihm dagegen alles das zu geben, von dem er vermuthen kann, dass

seine Zuhörer es nicht wissen oder nicht recht wissen. δ) Ist daher das Publikum ein gelehrtes oder dem Ausleger ebenbürtiges, so hat er Vieles vorauszusetzen, was er bei andern Zuhörern nicht voraussetzen kann; besteht seine Zuhörerschaft aus angehenden Jüngern der Wissenschaft, so soll er zwar alle Elementarkenntnisse bei ihnen voraussetzen, aber doch gar vieles nicht, was bei Zuhörern der ersten Art vorauszusetzen ist. Wenn es sich dort lediglich um Förderung der Wissenschaft handeln kann, so muss hier der Zweck, die Zuhörer in die exegetische Praxis und Methode einzuführen, ein Hauptaugenmerk sein. Bei einem ungelehrten Publikum hingegen darf er gar keine Kenntnisse voraussetzen; doch wird nicht leicht ein Anderer als ein Theologe in diesen Fall kommen, und dann hat er lediglich den praktischen Zweck der Erbauung zu verfolgen. ε) Mag aber die Zuhörerschaft sein welche sie will, so hat der Ausleger derselben nicht die ganze Arbeit, die er selbst durchgemacht, nicht alle seine Spezialforschungen, nicht seine vergeblichen Gänge u. s. w. mitzutheilen, sondern nur das was zum Zwecke dient. ζ) Eben so wenig ist es nöthig, die Erklärung mit dem ganzen Ballast, welchen die exegetischen Hülfsmittel darbieten, zu beladen. Falsche und verkehrte Erklärungen sind ganz zu beseitigen. Eine gewisse Vollständigkeit ist nur bei sehr streitigen und schwierigen Stellen wünschenswerth, doch ist auch hier auf das Wesentliche zu sehn. So reich auch der exegetische Apparat sein mag, so muss doch immer darauf gesehen werden, dass durch denselben nicht der Schriftsteller selbst obruirt werde. η) Die Erklärung selbst ist so einzurichten, dass erst die grammatische Struktur und der Wortsinn festgestellt und von da zu der sachlichen und zur logischen Erklärung fortgeschritten werde. Der Sinn des Schriftstellers muss dem Zuhörer durch die Erklärung gleichsam durchsichtig werden. ϑ) Das Ideal der Erklärung ist dieses, dass der Zuhörer stufenweise und auf heuristischem Wege zum vollen Verständniss des Schriftstellers geführt werde, so dass er dieses gleichsam selbst gefunden zu haben glaubt. Die wahre Exegese ist ein dialektischer Prozess, der mit einer gewissen innern Nothwendigkeit zum Ziele führt. Es muss nicht nur erkannt werden, welches der rechte Sinn sei, sondern warum er es sei. — Dieses sind die Grundsätze und Regeln, welche gleicherweise der Ausleger der heil. Schrift wie derjenige der s. g. Profanschriftsteller zu beachten hat. Vgl. G. Hermanni dissert. de officio interpretis, 1833.

2. Die rechte Ansicht von der heil. Schrift und insbesondere vom Neuen Testament.

8. Welche nähere Bestimmungen die allgemeine Aufgabe des Exegeten durch dieses bestimmte Objekt, die heil. Schrift, erhält, muss sich aus dem Begriff der letztern ergeben. Die Anschauungen, die man von der heil. Schrift hatte, haben zu allen Zeiten einen wesentlichen Einfluss auf die Behandlung und Erklärung derselben ausgeübt. Wenn die Kirche die heil. Schrift als ein durch und durch inspirirtes Buch betrachtete und die heil. Schriftsteller bloss als Gottes amanuenses und calami, denen der h. Geist Alles und Jedes, Inhalt und Ausdruck in die Feder diktirt habe; wenn sie infolge dieser Ansicht von der Entstehung der Schrift die gesammte Bibel vom ersten Vers der Genesis an bis zum letzten der Apokalypse als absolute und unfehlbare Auktorität ansah: so hat in neuerer Zeit eine entgegengesetzte Ansicht Geltung bekommen, nämlich die, dass die h. Schrift ganz und gar ein menschliches Buch und in ähnlicher Weise ein literarisches Produkt der alten Hebräer und der ältesten Christen sei wie die Schriften der Griechen und Römer literarische Produkte dieser Völker seien, und dass demnach die Bibel nicht anders zu behandeln sei als diese. Die Wahrheit ist weder auf der einen noch auf der andern Seite, aber auch nicht in der Mitte zwischen beiden, sondern *über* beiden, so dass sich sowohl die eine als die andere Ansicht aus dem *rechten* Begriff ableiten lässt. Derselbe kann nur auf religionshistorischem Wege gewonnen werden.

9. „H. Schrift" setzt eine *Offenbarung* voraus. Offenbarung aber ist eine neue Wahrheit von überwältigender Wichtigkeit, welche das Gemüth eines Menschen so ergriff und erfüllte, dass er sich bewusst war, dieselbe nicht selbst erfunden oder hervorgebracht, sondern von Oben empfangen zu haben. Eine solche Offenbarung war es, als mitten unter Völkern, welche einem sinnlichen Naturdienst ergeben waren, mit urneuer Macht das Bewusstsein von dem Einen, von der Welt unterschiedenen, allwirkenden und heiligen Gott geweckt wurde, von einem Ich über alle andere Ichs — und zwar nicht als eine Geheimlehre, sondern als ein für das ganze Volk bestimmtes Gemeingut. Dadurch wurden die Abrahamiden Inhaber eines idealen Gutes von unendlichem Werth, sie wurden in einem ganz besondern Sinne das Volk Gottes. Doch nur potentiell waren sie dies (Exod. 19, 4—6). Die Aufgabe war nun, das wirklich zu werden, was sie ihrer Bestimmung nach schon waren, „ein heiliges Volk" (Levit. 11, 43—45. 19, 2). Dieses geschah so, dass die Verwirklichung der Idee des Volkes Gottes ganz als Gottes Werk, die Schwierigkeit derselben ganz als

die Verschuldung des Volkes angeschaut wurde: ganz im Gegensatz gegen die Geschichte anderer Völker wird hier alle Ehre Gott allein gegeben. Diese Anschauung Gottes als des unsichtbaren Königs des Volkes, und dieses letztern als Gegenstandes seiner Führung und Zucht, konnte kein blosser Menschengedanke, sie musste, wie die des Einen unsichtbaren und doch allwirksamen Gottes, selbst wieder eine Gottesoffenbarung sein. Eine Offenbarung oder vielmehr eine ganze Reihe von Offenbarungen war es, wenn Propheten sich von Gott berufen und getrieben fanden, dem Volk seine Sünde vorzuhalten, Gottes Strafgerichte und hinter denselben die herrliche Gnadenzeit zu verkündigen, wo Gott sich seines Volkes wieder erbarmen und es theokratisch und sittlich wiederherstellen werde. So zeigte die prophetische Offenbarung die Geschichte des Volkes als eine göttliche Führung, als einen Kampf Gottes als des Erziehers mit seinem halsstarrigen Volke. Dieser prophetischen Offenbarung, diesem Reden und Ringen Gottes mit seinem Volke entspricht von Seiten des frommen Israels ein Reden mit Gott, das in der Regel nicht anders als in poetischer Form geschehen konnte — sei es, dass der Fromme Gott im Lobgesang feierte, oder dass er in stiller religiöser Befriedigung die Sicherheit im Schutze seines Gottes besang, sei es, dass er in schwerem Glaubenskampf und heisser Sehnsucht nach seinem Heile rang, oder auf die tiefsten Räthsel des Lebens die Antwort suchte. So erscheint die ganze Geschichte dieses Volkes im Lichte des offenbarenden Geistes einerseits als ein erziehendes Ringen Gottes mit dem Volke (s. bes. Hosea und Jeremia), andererseits als ein betendes Ringen des Volkes mit Gott, vorbildlich angedeutet Gen. 32, 24—32, coll. Hos. 12, 4. 5. Dies ist der über und in dem Volk Israël waltende heilige Geist der Offenbarung, die Voraussetzung aller heiligen Schrift.

9. In solcher Gottesoffenbarung liegt nicht gerade eine Nothwendigkeit schriftlicher Aufzeichnung. Die Offenbarung ist Offenbarung, auch ganz abgesehen von ihrer schriftlichen Fixirung. Es gehört überhaupt nicht zum Begriff der Offenbarung, Schrift zu werden. Wohl aber gehört es zum Wesen der Theokratie. Das fundamentalste Schriftstück für und in Israël ist das zur ersten Constituirung des Volkes Gottes geschriebene Zweitafelgesetz. Von keinem Schriftzeugniss wird, wie von diesem, gesagt: es sei geschrieben gewesen mit dem Finger Gottes (Exod. 31, 18—32, 16). Wenn später noch viele Gesetze hinzugefügt wurden und „das Buch des Gesetzes“ schon im Pentateuch mehrfach erwähnt wird, so dienten diese Gesetze noch weniger dem Zweck der Offenbarung und noch in höherem Grade dem alleinigen Zweck der Theokratie. Dem theokratischen Interesse

dienten denn auch schon die ältesten geschichtlichen Aufzeichnungen, Exod. 17, 14 und Num. 33, 2 u. ff. Bei der prophetischen Offenbarung ist es vollends klar, dass sie nicht sowohl aufgeschrieben ward, weil sie Offenbarung — als weil sie ein Zeugniss für die folgenden Geschlechter sein sollte. Die Befehle Gottes an die Propheten zur Aufzeichnung der erhaltenen Offenbarungen haben keinen andern Zweck gehabt, s. Jes. 8, 16. — Hab. 2, 2. 3. — Jerem. 36, 2. 3. coll. 32. Wenn dann ganze Sammlungen von Prophetieen aufgeschrieben — ja wenn solche aus der exilischen Zeit, wie Ezechiels Visionen und die Reden des babylonischen Jesaja, wahrscheinlich *nur* geschrieben wurden, so hat dies lediglich in der damaligen Lage der Dinge seinen Grund. Anders verhält es sich mit dem Aufschreiben von *Gesängen* und andern poetischen Stücken. Diese gaben sich nicht sowohl als Offenbarungen kund, sondern vielmehr als Ergüsse oder Ergebnisse des Nachdenkens über göttliche und menschliche Dinge. So war denn die eigentliche Offenbarung, bei welcher das Individuum sich empfangend verhielt und ergriffen war von der höhern Wahrheit, in ihrer Blüthezeit nicht an die Schrift gebunden, sondern diese der Offenbarung untergeordnet. Die Inspiration bezog sich viel mehr auf das mündliche Aussprechen als auf die Schrift, und die Form, in welcher die Lieder vorgetragen wurden, war der Gesang und die Musik, eine Form, welche zum Theil auch als Eingebung Gottes betrachtet wurde, aber für uns ganz verloren ist. Es versteht sich von selbst, dass die göttliche Eingebung, welche sich zunächst auf das mündliche Wort und nur abgeleiteter Weise auf die Schrift beziehen konnte, *keineswegs aller* Rede und aller Schrift gleichmässig zukam. Freilich in der exilischen und nachexilischen Zeit erhielt die Schrift als *Schrift* eine immer grössere Wichtigkeit, da mit der Restauration der Theokratie eine grössere Gesetzlichkeit verbunden war und an die Stelle des freien begeisterten Prophetenthums nach und nach das *Schriftgelehrtenthum* trat. Ohne Widerstreit war aber diese steigende Hochhaltung der Schrift als solcher kein Beweis des blühenden Lebens, sondern vielmehr des *Absterbens* des höhern Geistes im Volke.

10. Aber gerade für die *Erhaltung der Theokratie* war diese Heilighaltung der Schrift von unberechenbarer Wichtigkeit. Auf die produktive Zeit folgte, wie immer, eine *conservative*. Doch wo sollte in einer schreibseligen Zeit die Grenze und welches sollte das Kriterium sein für die Heiligkeit derselben? Schon der Verfasser des Buches Koheleth klagt, des Büchermachens sei kein Ende (c. 12, 12). Es wäre ohne Zweifel eine falsche Voraussetzung, eines solchen Kriteriums sei man sich sogleich klar bewusst gewesen, und eine ge-

naue Scheidung habe von Anfang an stattgefunden. Der Prolog des Siraciden zeigt uns nicht undeutlich die Unbestimmtheit dieser Grenze. Bekanntlich hatten die Alexandrinischen Juden eine umfangreichere Sammlung als die Palästinenser. Bemerkenswerth ist, welche Bücher die Neutestamentlichen Schriftsteller anführen und welche nicht, welche sie häufig anführen und welche nur selten. Bekanntlich war der Ausdruck *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* — oder auch *ὁ νόμος, οἱ προφῆται καὶ οἱ ψάλμοι* — die stehende Bezeichnung für die Sammlung der heil. Bücher des Alten Bundes. Von dem verschiedenen Werth, welcher zu Jesu und der Apostel Zeiten den einzelnen Büchern des Alten Testamentes zugeschrieben wurde, zeugt der Umstand, dass der Pentateuch, Jesaja und die Psalmen am häufigsten, gewisse kanonische Bücher wie die Pröverbien und Hiob verhältnissmässig selten, das Hohelied, das Buch Esther und die Chronik sehr selten, die Bücher der Könige dagegen ziemlich oft sich citirt finden, und die Bücher Esra, Nehemia und Koheleth gar nie citirt werden. Dagegen wird hier und da, obwohl sehr selten, auf unkanonische Bücher, wie das Buch Tobias, das 2. Makkabäerbuch, und vielleicht auch auf das Buch der Weisheit angespielt, wie denn der Judasbrief sich sogar auf das pseudepigraphische Buch Henoch bezieht. Dieses alles ist ein deutlicher Beweis, dass damals die Grenze zwischen heiligen und nichtheiligen Büchern noch nicht so fest stand wie später. Wenn Josephus in der bekannten Stelle (c. Apion. I, 8) 22 heil. Bücher der Hebräer aufzählt und dann beifügt, dass seit der Zeit des Artaxerxes zwar allerhand geschrieben, aber nicht für glaubwürdig geachtet worden sei, *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*, so stimmt die Zeitgrenze, nämlich die Regierung des Artaxerxes Longimanus, nicht übel mit derjenigen überein, wo gewöhnlich das Erlöschen der Prophetie angenommen wird; der Grund aber, den Josephus für die geringere Auktorität dieser spätern Schrift anführt, wird nicht in die Inspiration, sondern in die Tradition gesetzt. Ueber das Nähere, wie über die Geschichte des Textes sind die Einleitungen ins Alte Testament zu vergleichen.

11. Was nun die heil. Schriften des Neuen Testamentes anbetrifft, so setzen diese gleicherweise eine Offenbarung voraus. Diese Offenbarung ist die Erscheinung des Gottmenschen, d. h. eines Menschen, der nicht von Gott geschieden, sondern mit Gott geeinigt ist, und der die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Einigung des Menschen mit Gott eröffnet hat. Das Verhältniss des Menschen zu Gott soll kein blosses Rechtsverhältniss —, es soll und kann ein Verhältniss der Liebe sein. Und weil der Mensch bestimmt ist, mit Gott geeinigt und Gottes Kind zu werden, so ist hier auch eine Achtung vor dem Menschen,

ein Werth des Menschen eröffnet, wie in keiner andern Religion und in keiner alten Philosophie. Es ist hier mit Einem Wort — dem alttestamentlichen Knechte Gottes gegenüber — der Sohn Gottes geoffenbart. Es ist — der alttestamentlichen Theokratie oder der untrennbaren Einheit des Gottesreiches und des israelitischen Volkes, des Gottessegens und des irdischen Glückes gegenüber — ein Gottesreich geoffenbart, das gerade für die Armen und Gedrückten ist, ein Gottesreich unabhängig von den Weltmächten und von irdischem Glück; ein Gottesreich, in welchem der Widerspruch zwischen Verdienst und Schicksal auf seine Spitze gekommen, aber eben dadurch überwunden ist. Und nicht nur Christi Leben, Reden und Wirken war eine Offenbarung, sondern auch sein Streben. In diesem wurde dem empfänglichen Gemüth einerseits die Verschuldung und Gottesfeindschaft der Welt kund und ein Impuls zur Busse gegeben, welchen keine Lehre und kein Gesetz je hatte geben können; andererseits eine Hingebung und ein Leiden, das von dem gläubigen Gemüth nur als die Erfüllung der tiefsten alttestamentlichen Idee (Jes. 53), d. h. als ein Leiden und Sterben für uns, aufgefasst werden konnte. Ja insofern aus diesem Tod ein Leben, aus diesem Untergang eine neue Kraft, ein echter Sieg hervorgieng, so wurde dem erleuchteten Auge nicht nur seine eigene Bestimmung zur Auferstehung und zum Leben — sondern auch das Weltgeheimniss ward ihm klar, dass die Wahrheit überhaupt in Knechtesgestalt erscheint und dass sie durch Leiden und Erniedrigung zum Leben und zum Sieg erstehen muss. Solche Ideen, welche „nie in eines Menschen Herz gekommen sind", sind in Christo und durch Christum offenbar, und die Impulse zu einer neuen Bewegung der Geister, zu einer neuen Cultur geworden, deren Prinzip die Liebe ist (2 Cor. 5, 17).

12. Auf dieser Offenbarung beruhen die heil. Schriften des Neuen Testamentes, doch keineswegs unmittelbar. Noch weniger als zum Wesen der Alttestamentlichen gehört es zum Wesen der Neutestamentlichen Offenbarung, dass sie Schrift werde. Schon das ist bedeutsam, dass Christus selber nicht geschrieben, noch je zum Schreiben aufgefordert hat. Ja so bestimmt ist sein Bild in unsere Seele eingedrückt, dass wir uns ihn kaum als schreibend denken können. Auch seinen unmittelbaren Jüngern, auch seiner ersten Gemeinde lag das Schreiben fern; ja gerade darum lag es ihnen so fern, weil ihnen seine Worte und Thaten, weil ihnen sein Leben und Sterben so frisch und lebendig im Gedächtniss stand. Das Motiv, das die Propheten des Alten Bundes hatten, ihre Prophezeihungen niederzuschreiben und zu versiegeln als Zeugniss für die künftigen Geschlechter, musste überdiess für sie dahinfallen, welche in der letzten Zeit zu leben glaubten und

die baldige Parusie erwarteten. Ja als die Apostel ausgiengen, das Evangelium von Christo den Auswärtigen zu verkündigen, war das mündliche *κήρυγμα* das Mittel ihrer Missionsthätigkeit; die mündliche Predigt war es, durch welche christliche Gemeinden gegründet wurden. Nichts steht fester, als dass die apostolischen Briefe nicht geschrieben wurden, um Gemeinden zu gründen, sondern sie im christlichen Glauben und Leben zu befestigen, wie sie sich denn in ihren Sendschreiben oft auf persönliche und mündliche Thätigkeit unter den Lesern berufen (vgl. 1 Thess. 2, 1—12. 2 Th. 3, 10. Gal. 4, 13—15. 1 Cor. 2, 1—5; 3, 1 sqq.). Erst als der Heidenapostel in verschiedenen und entfernten Gegenden Gemeinden gegründet hatte, entstand das Bedürfniss zunächst der Ermahnungsschreiben zur Befestigung der Gemeinden im Glauben. Aber so wichtig auch diese Schreiben für den Apostel selbst wie für seine Leser sein mussten, so stand es dem Apostel Paulus dennoch fest, dass „der Neue Bund und das Amt am Evangelium nicht ein Bund und Amt des Buchstabens, sondern des Geistes sei“ (2 Cor. 3, 6 sqq.). Sehen wir die Sendschreiben des Apostels aus dem Standpunkt ihrer Zeit an, wie wir sollen, so bieten sich in denselben neben vielen grossen, ergreifenden und unvergänglichen Gedanken auch solche, die er lediglich seiner rabbinischen Bildung verdankt. Wir rechnen dazu hauptsächlich die bald buchstäbliche, bald allegorisirende Erklärung alttestamentlicher Stellen. Wir finden, dass er sich keineswegs Unfehlbarkeit zuschrieb, sondern seine Meinung in gewissen Dingen von dem Wort des Herrn unterschied (1 Cor. 7, 25. 40), dass er sich bisweilen in der Art gehen liess, dass ihm ein lapsus memoriae begegnen konnte (1 Cor. 1, 14—16); dass an dogmatische Correktheit im spätern kirchlichen Sinn bei ihm nicht zu denken ist (vgl. 1 Cor. 8, 5. — 3, 23. — 11, 3.). Was die Form betrifft, so fühlen wir allerdings den überzeugenden Strom seiner Rede und die Kraft seiner Begeisterung, können uns aber auch gegen die Wahrnehmung nicht verschliessen, dass viele hebraisirende Ausdrücke und Wendungen, viele mangelhafte Satzbildungen vorkommen und überhaupt sein Griechisch von dem Klassischen weit entfernt ist. Dienten diese apostolischen Ermahnungsschreiben unmittelbar dem Bedürfniss der Gemeinde und waren sie direkt aus dem Verhältniss des Apostels zu denselben entstanden, so dienten die Evangelien, welche sicher etwas später entstanden, einem mittelbaren und weitsehenderen Bedürfniss. Allmählig traten die unmittelbaren Zeugen vom Schauplatz ab, und mit ihnen drohte die unmittelbare und glaubhafte Erinnerung an die Reden, Thaten und Schicksale des Herrn zu erlöschen. Da entstand allmählig eine Evangelienliteratur, wie es scheint zum Theil von Unberufenen — und aus

dieser Evangelienliteratur erhob sich zunächst ein solches, das aus den λογίοις des Matthäus entstanden war, sodann ein solches, das unter der Auktorität des Petrus entstanden zu sein scheint, endlich ein solches, das für einen angesehenen Christen in Italien bestimmt war und paulinische Anschauungen mit möglichster Vollständigkeit zu verbinden suchte. Erst später, an der äussersten Grenze des apostolischen Zeitalters, entstand ein viertes, das einen höhern Standpunkt über dem Judaismus und Paulinismus einnimmt und die πίστις zur γνῶσις erheben will. Diese Evangelien liefern den unwidersprechlichen Beweis, dass zur Zeit ihrer Abfassung bereits Verschiedenheiten in der historischen Ueberlieferung bestanden und dass die differenten Anschauungen und Reflexionen der Evangelisten auf die Darstellung ebenfalls Einfluss hatten, was im höchsten Grade beim 4. Evangelium stattgefunden haben muss. Doch schon früher waren drückende Conflikte der christlichen Gemeinden mit dem heidnischen Volke, ja selbst mit Behörden eingetreten; die Christen galten hier und da als eine verhasste Sekte; die Apostel mussten sie zur Geduld ermahnen (vgl. Jac. u. 1 Petr. epp.). Aber theils war die grausame Neronische Verfolgung ausgebrochen, welche den Gläubigen der Anfang eines Entscheidungskampfes zwischen Gott und der Welt, zwischen Christus und dem Widersacher zu sein schien; theils leuchtete in dieser grossen Bewegung Etwas von dem alten prophetischen Geiste, genährt vorzüglich durch Danielische Bilder, wieder auf. So entstand die Johanneische Apokalypse, als Trost in den Drangsalen und als Aufruf zur Standhaftigkeit, in der Erwartung des baldigen Kommens des Herrn. Kein Neutestamentlicher Schriftsteller hat, wie der Apokalyptiker, seinem Buche die Drohung beigefügt: „so jemand zu den Worten der Prophezeiung dieses Buches etwas hinzuthut, dem wird Gott auch hinzuthun die Plagen, die geschrieben sind in diesem Buche; und so jemand etwas davonthut von den Worten dieses Buches, dem wird der Herr auch davon thun sein Theil von dem Baume des Lebens," — eine Drohung, welche schon Luthern ein Anstoss gewesen ist und nur aus dem erregten Ton dieses Buches erklärt werden kann

13. Die ersten christlichen Jahrhunderte sahen viele Schriften entstehen: Evangelien, Apokalypsen vorzüglich, aber auch Apostelgeschichten und Briefe oder Traktate, — meistens Pseudepigraphen, welche sich nur bei einzelnen häretischen Parteien ein Ansehen erwarben. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte Marcion eine kanonische Sammlung, bestehend aus Einem Evangelium und 10 paulinischen Briefen, und an der Grenzscheide des 2. und 3. Jahrhunderts haben bereits die meisten Schriften, die wir in unserm Neutestamentlichen Kanon besitzen, ein kanonisches Ansehen erlangt, vgl. fragm.

Muratori — Peschito — Citate bei Irenäus. Nur über den Jakobus-Brief, den 2. Petrus-Brief, die zwei kleinen Johannisbriefe, den Hebräerbrief und die Apokalypse bestanden noch Zweifel, und zwar so, dass in der Morgenländischen Kirche die Apokalypse und in der Abendländischen der Hebräerbrief vorzüglich bestritten waren. Dagegen war man in den ersten Jahrhunderten hin und wieder geneigt, dem Barnabas- und ersten Clemensbrief, wie auch dem Hirten des Hermas, kanonisches Ansehen zuzuerkennen. (Der 1. und ein Fragment des 2. Clemensbriefes dem Cod. Alexandr. — der Barnabasbrief und Pastor Herm. dem Cod. Sinait. angehängt; auch die respektvolle Erwähnung des letztern Buches bei Origenes, — wogegen Tertull.). — Die Zweifel gegen den 2. Petrusbrief, die 2 kleinen Johannisbriefe, den Hebräerbrief und die Apokalypse erhielten sich bis ins 4. Jahrhundert; dagegen werden der „Hirte" und der Barnabasbrief bereits als νόθοι betrachtet (Euseb. h. e. III, 25). Aus diesen Thatsachen geht klar hervor, dass es längere Zeit dauerte, ehe die Grenze zwischen heiligen und nichtheiligen Büchern festgestellt war. Welches waren nun aber die Kriterien, nach welchen die einen Bücher als heilige anerkannt wurden und andere nicht? Beim 2. Petrusbrief war es ohne Zweifel, weil die Authentie desselben zweifelhaft war; bei dem 2. und 3. Johannisbrief war es wohl die Kleinheit des Umfanges und die Unbedeutendheit des Inhaltes. Schwieriger ist es einzusehen warum die Abendländische Kirche sich so sehr gegen die Anerkennung des Hebräerbriefes gesträubt hat. Der Inhalt kann es nicht gewesen sein, wenigstens nicht die berufene Stelle c. 6, 4—6, denn nicht einmal Tertullian und Novatian, welche doch alle Ursache gehabt hätten, sich auf diese Stelle zu berufen, machen von derselben Gebrauch. Es mag also wohl eher daher gerührt haben, dass man den Brief nicht als ein Werk des Apostels Paulus betrachtete, wozu vielleicht die Bemerkung des Origenes (bei Euseb. h. e. VI, 25) etwas beitrug. Man scheint Authentie und Kanonicität nicht unterschieden zu haben. Eine andere Bewandtniss hat es mit der Apokalypse, denn diese erfreute sich der frühesten Anerkennung; Justin der Märtyrer führt sie an; Irenäus thut ihrer in ausgezeichneter Weise Erwähnung, und noch Origenes spricht von ihr als einem heiligen Buche. Erst infolge der chiliastischen Bewegung (Nepos) entfremdete sich dem Buche die Morgenländische Kirche. Hier war es also der Inhalt und Charakter des Buches, welches die Abneigung der Orientalen gegen dasselbe verursachte. Wenn Einige Bedenken trugen, den Pastoralbriefen und dem Brief an den Philemon eine Stelle im Kanon einzuräumen, so war es deshalb, weil es Privatbriefe seien. Dieser Grund uwrde vorzüglich gegen den Brief an Philemon geltend gemacht und

auch wohl mit der Bemerkung begleitet: non semper Apostolum omnia Christo in se loquente dixisse. (S. Hieron. comment. in ep. ad Philemon: in praef.) Um zu einem möglichst allseitigen Urtheil über die Gründe der Annahme oder Nichtannahme gewisser Bücher zu gelangen, muss aber noch Ein Buch berücksichtigt werden, welches von der Alten Kirche nie beanstandet worden ist: das Johannes-Evangelium. Es ist bekannt, wie scharfsichtig die Alte Kirche für alles Häretische war, und wie misstrauisch gegen Alles, was den Häretikern irgendwie eine Stütze zu bieten schien; nun aber fand das Johanneische Evangelium zuerst unter den Anhängern der Valentinianischen Gnosis Anklang und Auktorität, so dass der Valentinianer Herakleon sogar einen Commentar über das Buch schrieb (vgl. Orig. Tom. in Joh. — Opp. IV, 220. 234): dennoch galt von Ende des 2. Jahrhunderts an dieses Evangelium in der Kirche für ein ächtes und kanonisches Buch. Was war es nun, das die Bedenken, welche man gegen diese Schrift ihres gnostischen Inhaltes und Gebrauches wegen hätte haben können, besiegte? War es die Ueberzeugung von der apostolischen Auktorschaft dieser Schrift? war es der hohe und dem christlichen Bewusstsein so sehr zusagende Inhalt? Wahrscheinlich beides zusammen! So viel geht demnach aus Allem hervor, dass das Urtheil der Alten Kirche über Kanonicität oder Nichtkanonicität einzelner Bücher sich nicht auf gewisse kritische Grundsätze, sondern auf ein allgemeines, meist ziemlich richtiges Gefühl stützte. Welches waren aber nun die Gründe, dass im 4. Jahrhundert auch der 2. Petrusbrief, die 2 kleinen Johannisbriefe und der Brief Judä, ferner die s. g. Pastoralbriefe nebst dem Brief an Philemon, der Hebräerbrief als Schrift des Apostels Paulus, und endlich die Apokalypse, sämmtlich für kanonische Schriften erklärt wurden? Ist etwa seit des Eusebius Zeiten entdeckt worden, dass der 2. Petrusbrief ächt, dass der Hebräerbrief trotz allem ein Werk des Apostels Paulus, dass die Apokalypse, obgleich chiliastisch, Grund habe, in der heil. Sammlung zu stehn? Mit nichten, sondern es war der kirchliche Conservatismus, verbunden mit dem Bedürfniss allseitiger kirchlicher Constituirung, welche diesen Schriften die Aufnahme in den Kanon verschafften. Cf. Cyrill. Hierosol. *περὶ τῶν θείων γραφῶν*, Athanas. ep. fest. 365. — Can. 60 des Concils von Laodicäa, Can. 36 des Conc. Hipp. u. s. w. Mit der den h. Büchern zugeschriebenen Kanonicität verband sich natürlich die Inspiration derselben, vgl. z. B. Cyrill. Hierosol. l. c. „...*ἐκ πνεύματος ἁγίου ἡ τῶν ἁγίῳ πνεύματι λαληθεισῶν θείων γραφῶν ἑρμηνεία συνετελεῖτο.*“ Doch wurde die Inspiration anfangs nur den Alttestamentlichen Schriften beigelegt; erst später, insonderheit seit der Vereinigung der Schriften

des Neuen Testaments in eine heilige Sammlung, wurde die Inspiration gleicherweise auch auf diese ausgedehnt.

14. Ein Beweis, wie wenig die Apostel daran dachten, dass ihre Schriften nach Jahrhunderten als heilige Schriften verehrt werden würden, ist der Umstand, dass die Autographen der Neutestamentlichen Schriftsteller so früh verloren gegangen sind, dass auch die ältesten Kirchenväter keine Kunde von denselben verrathen: sei es, dass sie auf sehr vergängliches Material geschrieben waren, sei es, dass die ersten christlichen Generationen auf dieselben keinen sonderlichen Werth legten. Nicht die Form, das Urkundliche, sondern der Inhalt war ihnen das Wichtige. Wären aber nur sie oder doch die ältesten Abschriften so geschrieben gewesen, dass sie vor Missverstand sicherten! Bekanntlich aber schrieben die Alten in scriptio continua und — obgleich in den Schulen der Grammatiker die Interpunktionszeichen bekannt waren — ohne Interpunktion, ohne Spiritus und ohne Jota subscriptum, welches ja in der Unzialschrift überhaupt nicht angewendet wurde. Daher manche Unsicherheit und Verschiedenheit bei den alten Kirchenvätern, wie ein Satz gelesen und wie er verbunden werden solle. Vgl. z. B. Joh. 1, 3. 9. — Rom. 7, 11. — 1 Cor. 14, 33. Wenn nun im 5. Jahrhundert durch Euthalius von Alexandrien die Stichometrie eingeführt, wenn später die Stichen durch Punkte unterschieden wurden, so kann dies natürlich für die Abtheilung, welche die Neutestamentlichen Schriftsteller selbst im Sinne gehabt, nichts beweisen. Dasselbe gilt von den grössern Abtheilungen (κεφαλαίοις), welche schon im 2. Jahrhundert aufkamen und deren Matthäus 355, Markus 234, Lukas 342, Johannes 231 enthielt. Jedenfalls ist unser gegenwärtiges Interpunktionssystem sehr späten Ursprungs und datirt erst aus dem 16. Jahrhundert, unsere Capitelabtheilung rührt vom Cardinal Hugo von St. Caro († 1263), und unsere gegenwärtige Versabtheilung erst von Rob. Stephanus (1551) her. Aber nicht nur in der äussern Gestalt bot der Text des Neuen Testaments manche Unsicherheit, sondern auch in seiner innern Beschaffenheit. Dass bei dem Abschreiben Versehen mit unterlaufen konnten, versteht sich für jeden Unbefangenen von selbst. Aber nicht nur unwillkürliche, sondern auch willkürliche Alterationen des Textes traten ein: am häufigsten und unbefangensten in den ersten Jahrhunderten, wo man noch gar nicht daran dachte, dass es bei dem heiligen Text auf jedes Wort ankomme. Anstössiges oder Widersprechendes wurde beseitigt, Sprachfehler verbessert; Ausdrücke und Gedanken, welche der Orthodoxie nicht adäquat schienen, derselben mehr angepasst; in kultischem Interesse z. B. Doxologieen beigefügt; aus der noch lebendigen Ueberlieferung Zusätze angebracht, wie Joh. 7, 53—8, 11. — Joh. 5, 4. —

Marc. 16, 9 bis Ende; ja sogar im Interesse der Orthodoxie Stellen eingeschaltet wie 1 Joh. 5, 7. Solche Zusätze wurden anfänglich bloss an den Rand geschrieben, und später dem Texte selbst einverleibt. Erwägt man alle diese Umstände, durch welche der biblische Text Alterationen erlitt, so könnte leicht scheinen, als ob wir uns in Betreff der Ursprünglichkeit desselben in totaler Ungewissheit befänden und als ob wir auf jede Möglichkeit, der Sache auf den Grund zu kommen, verzichten müssten, zumal wenn wir bedenken, dass schon zu Griesbach's Zeiten bei 30,000 Varianten gezählt wurden. Die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts machte es sich bequem: sie läugnete den Thatbestand geradezu ab unter der Behauptung: die göttliche Vorsehung habe es nicht zulassen können, dass das Wort Gottes verändert oder verfälscht würde. Eine solche Behauptung ist heut zu Tage, wo die Wucht unläugbarer Thatsachen spricht, eine Unmöglichkeit geworden, und man muss das dictum der Orthodoxie vielmehr umkehren und sagen: Dadurch, dass die göttliche Vorsehung nicht für unverfälschte Erhaltung des biblischen Textes gesorgt, hat sie bewiesen, dass sie die Heilswahrheit nicht an den biblischen Buchstaben hat binden wollen. Dessen ungeachtet muss uns im theologischen Interesse viel daran liegen, durch diesen Wald von Varianten durchzudringen und den ursprünglichen Textbestand mit möglichster Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Dies ist aber nicht unmöglich, und dazu führt die nach richtigen Grundsätzen geübte Textkritik.

15. Was ergibt sich nun dem Gesagten zufolge für ein Begriff der h. Schrift, als Grundlage einer gesunden und gründlichen Exegese? 1) Die heil. Schriften zeugen von geschehenen Offenbarungen. Unter Offenbarungen verstehen wir nicht nur irgendwelche Wahrheiten, die der Empfänger mit Recht oder mit Unrecht für übernatürliche hält; wir verstehen darunter vielmehr theils solche Gedanken, welche im Leben des Individuums oder des Volkes Ereignisse, ideale Neuschöpfungen sind, theils solche Begebenheiten, welche voll idealen Gehaltes eine erleuchtende und begeisternde Wirkung ausüben — mit Einem Wort Ideen, welche Fakta — Fakta, welche Ideen sind. Von solchen zeugt die Bibel, darum ist sie die h. Schrift, das Buch der Bücher. Zwischen den heil. Schriften des Alten und Neuen Testamentes und andern Büchern ist der Unterschied nicht nur — und nicht vorzüglich — der, dass der Geist jener sich zu dem Geist der letztern verhält, wie der allgemeine Geist zum besondern, — noch weniger wie der gebildete Geist zum ungebildeten, sondern wie der neue Mensch zum alten: als der, welcher alle Ehre Gott gibt, welcher nur in der Gemeinschaft Gottes sein volles Genüge sucht und findet. — 2) Doch ist wohl zu unterscheiden zwischen Offenbarung

und Offenbarungsurkunde oder heiliger Schrift. Bei der Offenbarung verhält sich der Mensch durchaus empfangend, d. h. hörend (1 Sam. 3, 10) oder schauend (Jes. 6, 1 sqq.); bei der (mündlichen oder schriftlichen) Mittheilung verhält er sich thätig. Je unmittelbarer die Offenbarung die Verkündigung zur Folge hat (wie Num. 23, 12—24, 4. Amos. 3, 7. 8. Act. 4, 20. 2 Cor. 4, 6), desto mehr ist das Wort der Verkündigung selbst eine Offenbarung. Aber nicht immer ist dieses der Fall, so z. B. in der Geschichtschreibung, wo die Offenbarung durch die Ueberlieferung hindurchgegangen ist und der Schriftsteller Ueberliefertes erzählt; oder in der Reflexion, wenn die Offenbarung durch die nationale und temporelle Anschauung und durch das individuelle Denken vermittelt ist. Diese Vermittlung findet weit mehr beim Schreiben als beim Reden statt. In der h. Schrift finden sich alle Schattirungen vom unmittelbarsten Erguss bis zur mittelbarsten Tradition und menschlichen Reflexion. — 3) Der biblische Schriftsteller als Organ der Offenbarung ist daher niemals blosses und reines Organ, sondern wie er in seinen nationalen und temporellen Anschauungen und Interessen wurzelt, so ist er auch passiv und aktiv bei seinen gemeinsamen und individuellen Interessen betheiligt; aber eben so wenig ist er je gänzlich von dem offenbarenden Geist entblösst, sondern so viel menschlich Beschränktes und Unreines dem Schriftsteller anhaften mag, so steht er doch immer passiv oder aktiv, bewusst oder unbewusst, unter dem Einfluss dieses Geistes. Jenes Göttliche und Ewige, und dieses Menschliche und Zeitliche mischt sich in der Schrift so, dass jenes durch das Menschliche seine Färbung und leibhafte Gestalt, das Menschliche durch das Göttliche seine Weihe empfängt. So ist denn die Unterscheidung zwischen Scriptura sacra und Verbum Dei eben so berechtigt, als die Scheidung beider unzulässig ist. — a) Das Verhältniss des Neuen Testamentes zum Alten ist theils ein Verhältniss der Einheit, theils ein Verhältniss des Unterschiedes. Die Einheit besteht nicht nur in der Idee des Einen, allmächtigen und heiligen Gottes, sondern auch in der — beschränktern oder geistigern — Idee eines Volkes Gottes, als des Objektes seiner Offenbarungen und Führungen, so wie auch einer gegenseitigen Beziehung der Verheissung und der Erfüllung. Der Unterschied besteht theils in der Verinnerlichung des göttlichen Gesetzes in der Liebe und in der Verwirklichung der Gottesliebe in der Menschenliebe, theils in der Unterscheidung und Lösung des Reiches Gottes von den Weltmächten und Weltzuständen und in der Erhebung des Todesleidens zur höchsten Dignität; überhaupt aber in der Offenbarung des Sohnschafts-Verhältnisses zunächst in der Person Jesu, dann aber auch in den Gläubigen. In den einen Schrif-

ten des Neuen Testaments tritt mehr die Einheit, in den andern mehr der Unterschied des Neuen von dem Alten hervor. — b) Aber auch der Geist des Neuen Testamentes individualisirt sich, sofern nicht nur Paulus und Jakobus, sondern auch Johannes und Petrus unter sich sowohl als von jenen beiden verschieden sind, und selbst innerhalb des Paulinismus unverkennbare Schattirungen vorhanden sind. Auch zwischen frühern und spätern Briefen macht sich der Unterschied bemerklich, dass in den letztern der Fortschritt von der *πίστις* zur *γνῶσις*, auch der Fortschritt von der einfachern zur ausgebildetern Kirchenverfassung hervortritt. Daraus ergibt sich, dass der Geist des Neuen Testamentes, überhaupt der Geist der Offenbarung kein statarischer, sondern ein sich entwickelnder Geist ist. c) Es ist ferner unläugbar, dass die Schriften des Neuen Testamentes nicht infolge eines besondern göttlichen Auftrages, sondern hervorgerufen durch die Zustände und Bedürfnisse der Gemeinden, entstanden sind. Wenn von einem göttlichen Auftrag hiebei zu sprechen ist, so besteht er in dem apostolisch-seelsorgerlichen Trieb, das Heil der Gemeinden zu fördern, vgl. vorz. Röm. 1, 9—12. 1 Cor. 1, 10 sqq. 15, 1—3. 2 Cor. 2, 12. 13. 7, 5 sqq. Gal. 1, 6. 7. 4, 12 sqq. Joh. 19, 35. 20, 31. 1 Joh. 1, 1—4. 2, 1. 26. 4, 1. 5, 13. — d) Keinem aufmerksamen Leser wird es entgehen, dass die Verfasser der Evangelien und der Apostelgeschichte wenigstens theilweise von der Tradition abhängig sind, und die apostolischen Männer in ihren Briefen zum Beweis der Wahrheit sich oft solcher Schriftbeweise bedienen, welche vom Standpunkt einer genauen Exegese nicht stichhaltig sind, und auch solcher Vernunftgründe, welche jetzt kaum haltbar erscheinen würden, so z. B. Gal. 3, 15 sqq. 4, 21—31. 1 Cor. 11, 1—15. 15, 29 sqq. Röm. 4, 20—25. 7, 1—6 u. a. Wenn hier der Apostel vielfach von seiner rabbinischen Bildung abhängig ist, so bricht andererseits bei ihm nicht selten die Gemüthserregung durch, insonderheit im Galater- und 2. Korintherbrief. Dies sind Menschlichkeiten, welche zwar die Reinheit der göttlichen Wahrheiten trüben, aber zugleich den Apostel uns nur desto mehr in seiner historischen Leibhaftigkeit erscheinen lassen. — e) Wenn gleich die Neutestamentlichen Schriftsteller nie daran gedacht haben — auch der Apokalyptiker nicht — heilige Schriften auf ferne Jahrhunderte hinaus zu schreiben, so sind sie es doch infolge einer nothwendigen kirchlichen Entwicklung geworden. Nicht zwar, als ob schlechterdings keine christliche Kirche ohne einen festen Kanon heiliger Schriften hätte bestehen können; wohl aber war und ist das Bedürfniss einer festen Auktorität, welche die Kirche mit ihrem göttlichen Ursprung verbindet, die Consequenz der kirchlichen Einigung und Befestigung. Was aus der

Fülle des Bewusstseins von der Heilsoffenbarung in Christo geflossen ist, hat für alle Zeiten eine erfrischende und heiligende Kraft. — f) So wie in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht allen Neutestamentlichen Schriften gleicher Werth beigelegt worden ist, so muss es auch uns erlaubt sein, dieselben ungleich zu würdigen. Ja wir sind berechtigt, über die Urtheile der Alten Kirche noch hinauszugehn; denn da wir wissen, dass dieselbe noch nicht nach festen Prinzipien und tiefer Einsicht hat verfahren können, so ist es uns, die wir im Besitz derselben sind, erlaubt, sowohl ihre anerkennenden Urtheile als ihre Zweifel einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. — g) Noch dringender muss sich uns das Bedürfniss der Textkritik herausstellen, denn da durch die Verderbnisse und Schwankungen des Textes die Basis, von welcher die exegetische Erklärung auszugehn hat, unsicher gemacht ist, so muss die Textkritik die Grundlage der Auslegung bilden. Doch wird hier in tausend Fällen nur eine Wahrscheinlichkeit, nicht eine Gewissheit erreicht. — h) Durch alle Menschlichkeiten nationaler und temporeller Vorstellungen und Denkweisen, durch den unläugbar sehr verschiedenen Werth und Gehalt der einzelnen Theile der h. Schrift, durch die unklassische Sprache und durch alle Unsicherheiten und Verderbnisse des Textes hindurch leuchtet aber klar und unverkennbar der einzigartige und göttliche Inhalt des Neuen Testamentes hindurch. So wenig wir also blind sein sollen gegen jene, so sehr wir vielmehr ihnen als dem Leibe, in welchem diese göttliche Seele wohnt, unsere volle Aufmerksamkeit zuwenden sollen, so wenig sollen wir uns die Seele dieses Leibes, den göttlichen Inhalt, dadurch dass er uns in Knechtesgestalt gegeben ist, verleiden lassen.

3. Die Auslegung der h. Schrift und des Neuen Testamentes insbesondere.

16. Was wir über das Wesen der h. Schrift und insbesondere des Neuen Testamentes gesagt haben, kann als sichere Errungenschaft der Theologie und als Eigenthum aller Theologen der Gegenwart betrachtet werden. Aber diese Errungenschaft ist der Preis eines harten, 200jährigen Kampfes. Ja wir sehen die Vorläufer desselben schon im 4. und 5. Jahrhundert. Auch das Zeitalter der Reformation vermochte aus begreiflichen Gründen noch nicht zu der vollen Unbefangenheit hindurchzudringen. Es bedurfte vielmehr einer einseitigen und unnatürlichen Vergötterung und Verknöcherung, und sodann einer eben so einseitigen, flachen Vermenschlichung des Schriftbegriffs und eines Kampfes zwischen beiden, damit die rechte Unbefangenheit und Gründ-

lichkeit der Ansicht über die h. Schrift sich herausarbeiten konnte. Alle diese verschiedenen Anschauungen haben ihren Einfluss auf die Schriftauslegung geübt und spiegeln sich in derselben wieder Es ist daher lehrreich, in der Geschichte der Schriftauslegung die Einseitigkeiten und Irrungen, wie auch die so oft vergeblichen Ansätze zum Bessern, vorzüglich aber die Kämpfe zwischen dem gesunden Sinn und einem geheiligten Herkommen oder fälschlich s. g. Gläubigkeit zu erkennen und aus den langen Irrungen die Wahrheit zu abstrahiren. Dieses scheint um so weniger überflüssig, als auch heut zu Tage noch die gesunde und richtige Ansicht nicht ganz unangefochten und unbemäkelt dasteht.

α) Geschichte der Schriftauslegung in ihrer Verbindung mit der jeweiligen Vorstellung von der h. Schrift.

17. Die Auslegung nimmt ihren Anfang, wenn zwischen dem Geist der h. Schrift und dem Geist der Zeit ein Gegensatz entstanden ist, der eine Ausgleichung fordert. Dieser Gegensatz trat am ersten und deutlichsten hervor bei den Juden in Alexandrien, als deren Vertreter Philo betrachtet werden muss. Die unbedingte Verehrung der Alttestamentlichen Schriften auf der einen, und der Einfluss der hellenischen und namentlich platonischen Bildung auf der andern Seite mussten einen Zwiespalt bewirken, welcher nur durch die allegorische Interpretation der h. Schriften vermittelt werden konnte. Die Naivetät, mit welcher das Alte Testament von Gott spricht, der oft derbe Realismus der Anschauung und Ausdrucksweise desselben, stand im Widerspruch mit der idealistischen Denkweise der damaligen gebildeten Welt. Die allegorische Auslegung gieng daher auf Idealisirung der Alttestamentlichen Ausdrücke und Vorstellungen, vor allem auf Beseitigung des Anthropomorphischen und Anthropopathischen, auf Zurückführung der Theophanieen und anderweitigen Berührungen Gottes mit den Menschen auf mittlerische Kräfte. Obschon Philo einer strengen Inspirationsidee huldigt, und obschon er den Alttestamentlichen Erzählungen und Personen die Geschichtlichkeit nicht abspricht, so sind ihm diese doch zugleich Bilder (*τρόποι*) der Seele: Adam wird ihm zum *ἄνθρωπος γηγενὴς* oder *χοϊκος*, Kain zur Selbstsucht, Abel zur Gottergebenheit. Noah ist ihm das Bild der Gerechtigkeit, Abraham Symbol der durch Erziehung weise gewordenen Seele, Isaak das Bild derjenigen, die von Natur weise ist, Jakob einer solchen, die es durch Uebung geworden; Moses endlich wird *ὁ λόγος προφήτης* genannt. Aegypten ist nach Philo das Sinnbild des Leibes, Kanaan der Frömmigkeit; die Auswanderung Abraham's aus Chaldäa bedeutet

seine Bekehrung vom Sterndienst zu Gott u. s. w. Doch will Philo die Allegorie nur als Geheimlehre betrachtet wissen, welche nicht für die fleischlichen, sondern für die Geistesmenschen sei. Die allegorische und typische Behandlung des Alten Testamentes war aber auch bei den palästinensischen Juden einheimisch; hier weniger im Interesse einer idealistischen Denkweise, obschon der Purismus der Gottesidee auch hier die alten anthropomorphischen Vorstellungen verdrängt hatte. Neben der Allegorie und Typik herrschte auch eine buchstäbliche Interpretation, ein Pressen einzelner Sätze und Worte ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn — eine Folge der legalistischen Denkweise.

18. Diese Interpretationsweise war es auch, welche die Neutestamentlichen Schriftsteller, insonderheit der rabbinisch gebildete Paulus, übten. Bei ihnen entsprang die Allegorik und Typik nicht aus dem Bedürfniss einer Vermittlung des geheiligten Wortes mit der Zeitphilosophie, sondern aus der Beziehung des ersteren auf Christus und die christliche Wahrheit. Die Schriftbeweise, welche sie neben den Vernunftbeweisen häufig gebrauchen, sind zum Theil Stellen, welche bloss nach dem Wortlaut und, wie es sich fügt, aus den verschiedensten Stellen der Schrift hergeholt werden. Der Apostel Paulus bezieht, zum Beweis, dass die wahren Abrahamiden nicht Sklaven, sondern freie Kinder Gottes seien, die zwei Frauen Abrahams auf den Alten und Neuen Bund (Gal. 4, 22 sqq.). In dem Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer findet er eine Anspielung auf die christliche Taufe, und im Essen des Manna eine solche auf's Abendmahl (1 Cor. 10, 1—3). Der Fels, aus welchem Moses Wasser sprudeln liess, ist ihm ein Bild Christi (1 Cor. l. c. v. 4.). Den collektiven Singular *σπέρμα* (Gen. 22, 18) presst er, um zu beweisen, dass damit nur der Eine Christus gemeint sein könne (Gal. 3, 16). Die Sündfluth, aus welcher die Noachiden durch die Arche gerettet wurden, deutet Petrus so, dass ihm das Wasser der Fluth Symbol der Taufe ist, wobei das *διὰ* mittelst eines Wortspiels sowohl in der örtlichen Bedeutung „hindurch", als in der instrumentalen „mittelst" gebraucht wird (1 Petr. 3, 20). Eine starke Anwendung der Allegorie und des Typus macht der Verfasser des Hebräerbriefs, worin freilich der Barnabasbrief noch weiter geht.

19. Als sodann das Christenthum sich nach Alexandrien verbreitete und daselbst eine Katechetenschule errichtet wurde, da musste das Bedürfniss nach Vermittlung des Christenthums und des Alten Testamentes, welches noch immer als Erkenntniss- und Beweisquelle des erstern galt, mit der Zeitbildung, insbesondere der platonischen Philosophie, in hohem Grade fühlbar werden. Die allegorische Inter-

pretation musste also sehr zu Ansehen kommen. Nach Clemens ist der Wortsinn bloss für den elementaren Glauben, der allegorische Sinn erst führt zur Gnosis. Für die Anwendung der Allegorie, deren Berechtigung doch von Manchen bestritten worden zu sein scheint, beruft er sich auf Ps. 78, 2. 1 Cor. 2, 6. und andere Stellen. Der hauptsächliche Allegorist in der christlichen Kirche ist aber Origenes. Dieser grosse Kirchenlehrer hat den grössten Theil seines Lebens der Schriftforschung gewidmet, und zwar sowohl nach der kritischen als nach der exegetischen Seite. Von jener legen seine — freilich zum Theil verlornen — Werke, die Hexapla und Tetrapla, Zeugniss ab. Seine exegetischen Werke sind von dreierlei Art: Scholien (sämmtlich verloren), eigentliche Commentare (*τόμοι*) und religiös-moralische (Homilien). Unter seinen Commentaren ist vorzüglich der über das Evangelium Johannis hervorzuheben. Sein christlicher Platonismus, welcher sich sowohl dem nüchternen Ebionitismus als der glaubenslosen heidnischen Spekulation entgegenstellte, ist überall sichtbar. Statt der bisherigen Annahme eines zwiefachen Schriftsinnes nimmt er nach Maassgabe der platonischen Trichotomie des menschlichen Wesens, in *σῶμα*, *ψυχή* und *λόγος* (*πνεῦμα*), einen dreifachen Schriftsinn an. Den buchstäblichen Sinn verachtete er nicht, betrachtete ihn aber bloss als die Hülle des höhern Sinnes, gleichwie die irdische Natur Christi die Hülle seiner göttlichen war. Theils sein übertriebener Inspirationsbegriff, theils sein Platonismus verleiteten ihn oftmals zu phantastischen und künstelnden Erklärungen. Während in Origenes sowohl die grammatisch-kritische, als die mystisch-spekulative Richtung vertreten waren, hat die spätere Alexandrinische Schule mit ihren berühmtesten Repräsentanten, Athanasius und Cyrillus, die erstere ganz fallen gelassen und sich im Gegensatz gegen die Antiochenische Exegese (s. u.) ganz der allegorischen hingegeben. Das Hauptwerk, das von dieser einseitigen Richtung Zeugniss gibt, sind die Homilien des Cyrillus. Er schrieb Commentare über den Pentateuch, über die Propheten und über das Evangelium Johannis. Er kann als der Repräsentant der damaligen Schriftauslegung, in welcher die dogmatisirende mit der allegorisirenden Richtung verbunden war, betrachtet werden.

20. Dieser Richtung stand die Exegese der Antiochenischen Schule gegenüber, als deren erste Vertreter Theophilus, Julius Africanus und Lucian zu nennen sind. Mit dem mystisch-idealistischen, später mehr und mehr dogmatisirenden Charakter der Alexandriner bildete der historisch-kritische der Antiochener einen Gegensatz, wie er schärfer nicht gedacht werden kann. Lucian von Samosata († 311) ist der Begründer dieser Schule und vorzüglich durch

die kritische Reinigung des biblischen Textes berühmt. Diejenigen Antiochener aber, die in der Exegese die Eigenthümlichkeit dieser Schule am schärfsten darstellten, waren Diodor von Tarsus († c. 394) und Theodor von Mopsuestia († c. 428). Jener schrieb eine Schrift: τίς διαφορὰ θεωρίας κ. ἀλληγορίας und viele Commentare, die aber grösstentheils verloren sind. Der letztere erklärte die meisten Prophetieen des Alten Testamentes historisch und wollte nichts von der mystischen Auffassung des Hohenliedes wissen. Im Allgemeinen verwarfen sie nicht alle und jede Allegorie, sondern nur die Art und Ausdehnung, in welcher dieselbe von den Alexandrinern geübt wurde. Die Nüchternheit der Antiochenischen Exegese, wie sie namentlich von Theodor geübt wurde, vertrug aber die damalige Zeit nicht: seine Schriften sind auf Befehl des Theodosius und Valentinian zum Feuer verurtheilt worden; doch hat sich sein Commentar über die kleinen Propheten erhalten. Von den syrischen Nestorianern wurde Theodor sehr hoch geschätzt und der ἐξηγήτης κατ' ἐξ. genannt. Doch wurde seine Methode von den rechtgläubigen Antiochenern selbst nicht ganz beibehalten und die mit Recht berühmtesten Ausleger des christlichen Alterthums, Joh. Chrysostomus und Theodoret von Cyrus giengen in so fern von der Nüchternheit ihres Lehrers ab, als sie die heil. Schrift als ein göttliches Buch mit der tiefsten Verehrung behandelten. Doch gehen auch sie von dem Wortsinn aus und wollen diesen als Grundlage aller Exegese betrachtet wissen. Joh. Chrysostomus (347—407) verfasste ca. 650 Homilien, in welchen die grammatisch-historische mit praktisch erbaulicher Erklärung verbunden ist. Er verwirft die Allegorie und Typologie nicht ganz. Richtig unterscheidet er zwischen Weissagung und Wahrsagung. In Betreff des Neuen Testamentes ist vorzüglich seine Erklärung der Parabeln und der paulinischen Briefe mit Recht hochgeschätzt. Der Unterschied zwischen Theodor und Chrysostomus ist richtig so bestimmt worden: Theodor habe grammatisch, Chrysostomus theologisch erklärt. Wie Chrysostomus, so geht auch Theodoret († c. 457) vom Literalsinn aus, bleibt aber nicht dabei stehn. Er nimmt eine συγκατάβασις der h. Schriftsteller an, aus welcher z. B. die Anthropopathismen zu erklären seien. Die messianische Deutung der Prophetieen übt er mit Maass, bestreitet aber die von Theodor gegebene Erklärung des Hohenliedes. In der Erklärung der paulinischen Briefe folgt er grösstentheils Chrysostomus, geht aber auch selbständig zu Werke. Nach dem Verfall der Antiochen. Schule blühte die maassvolle Behandlung der h. Schrift in den Schulen zu Edessa und Nisibis fort. In Edessa war es besonders Ephräm der Syrer († c. 378), welcher das exegetische Studium belebte; doch war es nach seinem Tode nicht sowohl seine

Methode als die des Theodor von Mopsuestia, welche von seinen Nachfolgern, namentlich Barsumas und Ibas, angewendet wurde. Länger als die Schule von Edessa erhielt sich die Schule von Nisibis, welche noch bis ins 9. Jahrhundert fortbestand. Von dem Ernst und Eifer, womit in derselben die exegetischen Studien betrieben wurden, zeugt der s. g. Kanon von Nisibis, welcher einen dreijährigen Cursus vorschreibt, in welchem man das Alte und Neue Testament studiren solle. Als Muster der Exegese galten Ephräm und Theodor. Durch Chrysostomus hat die Antiochenische Schule auch Einfluss geübt auf die Byzantiner. Freilich Diodor, Theodor von Mopsuestia und Ibas (verdammt im Dreikapitelstreite 553) blieben ganz ausgeschlossen. Da in Neu-Rom, zumal nach den Conzilien von Chalcedon und Konstantinopel, die strikteste Orthodoxie herrschte, so stand auch die Schriftauslegung unter der Herrschaft derselben. Doch so gross war das Ansehen und der Einfluss des Chrysostomus, dass noch im 10. und 11. Jahrhundert würdige Nachfolger desselben aufgezeigt werden können. Oekumenius aus Trikka in Thessalien hat Commentare über die paulinischen und katholischen Briefe verfasst. Bedeutender ist Theophylakt († 1107), welcher in seinen Erklärungen der Evangelien und der paulinischen Briefe zwar hauptsächlich dem Chrysostomus folgt, daneben aber auch selbständig verfährt und mitunter treffende und feine Bemerkungen gibt, welche noch heute von den Exegeten benutzt werden. Aus dem 13. Jahrhundert ist noch Euthymius Zigabenus (Zigadenus) zu erwähnen, der sich ein nicht unwesentliches Verdienst um die Exegese erworben hat durch seine Erklärung der Evangelien, in welchen namentlich der Zusammenhang der Gedanken oft treffend angegeben ist.

21. Die Abendländische Kirche steht in Hinsicht auf Bibelstudium und Exegese weit hinter der Morgenländischen zurück. Der Hauptgrund dieser Mangelhaftigkeit ist die Unkenntniss der griechischen Sprache bei den meisten lateinischen Vätern. Für das Alte Testament waren sie bis zu Ende des 4. Jahrhunderts an die lateinische Tochterversion der LXX, für das Neue Testament an dieselbe lateinische Version gewiesen. Der einzige Hieronymus († 420) macht hier eine Ausnahme. Er war nicht nur ein Kenner des Griechischen, sondern auch des Hebräischen. Als Exeget hat er weniger durch Erforschung des Sinnes, als durch eine Menge von sprachlichen, historischen und insonderheit archäologischen Notizen sich ein Verdienst erworben. In seiner Erklärung des Alten Testamentes ist er zu sehr von der jüdischen Tradition abhängig. Hieronymus ist kein tiefer und origineller, aber ein gelehrter und vielseitiger Geist. Sein Hauptverdienst besteht in der Uebersetzung des Alten und Neuen

Testamentes aus dem Grundtext (Vulgata), und darin, dass er auf den Unterschied zwischen dem hergebrachten Alexandrinischen und dem Palästinensischen Kanon verwies und diesem den Vorzug gab. Das Gegentheil von Hieronymus war Augustinus († 430), ein tief religiöser und spekulativer Geist, der auch in die Tiefen der h. Schrift einzudringen suchte. Es fehlte ihm aber nicht nur die Kenntniss der biblischen Grundsprachen, sondern auch der historische und kritische Sinn. Er hat zwar manche gute hermeneutische Grundsätze aufgestellt, so z. B. wenn er auf den Wortsinn Gewicht legt, wenn er von dem Ausleger vor allem Liebe zu seinem Schriftsteller fordert; aber auch viel geschadet, indem er zu der (das ganze Mittelalter beherrschenden) Annahme eines 4fachen Schriftsinnes den Grund gelegt hat, vgl. de Genesi ad litt. (in init.) De utilitate credendi 3: „Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam et secundum allegoriam.“ In der exegetischen Praxis äussert er zwar mitunter gute und geistvolle Gedanken, aber im Allgemeinen hat er, aus den angeführten Gründen, die Exegese wenig gefördert. Zu welchem Uebermaass von exegetischem oder vielmehr unexegetischem Ballast die Anwendung des vierfachen Schriftsinnes, verbunden mit dem Hang zur Allegorik, führen kann, ist an dem Beispiel Gregors des Gr. († 604) zu sehn. Seine „Expositio (Moralia) in Jobum“ in 35 Büchern, verbreitet sich, ohne für Ermittlung des Sinnes etwas zu leisten, auf alle Gebiete der praktischen Theologie. Dessen ungeachtet war dieses — für uns jetzt ganz unbrauchbare — Werk die Bewunderung seiner Zeitgenossen und der folgenden Jahrhunderte.

22. Da der exegetische Geist auf solche Abwege gerathen war, so muss man wenigstens mit Anerkennung diejenigen Bestrebungen erwähnen, welche auf das Sammeln und Conserviren des bessern Vorhandenen gerichtet waren. Es sind die s. g. Catenen, welche dieser Gattung angehören. Durch diese wurde nicht nur der damaligen Zeit die Erklärung der vorzüglichsten ältern Ausleger in Erinnerung gebracht, sondern auch uns manche gute, sonst verlorne, Erklärung aufbehalten. In der Orientalischen Kirche ist als Sammler dieser Art vor allen Prokopius von Gaza (im 6. Jahrhundert) zu erwähnen. Hieher gehören auch die oft sehr schätzbaren Scholien, von denen Matthäi einen grossen Theil in seine Ausgabe des Neuen Testamentes aufgenommen hat. Weit weniger Erspriessliches als die griechische Kirche hat in dieser Beziehung die lateinische hervorgebracht, was schon aus dem Umstand erklärlich ist, dass die griechischen Catenenschreiber meistens aus Chrysostomus, die lateinischen

hauptsächlich aus Augustinus schöpften. — Neben den Catenen hörte jedoch nicht alle exegetische Production auf: Beda Venerabilis († 735) hat über mehrere Bücher des Alten und über die meisten des Neuen Testamentes Commentare geschrieben, freilich im Geiste seiner Zeit, aber mit bewundernswürdigem Fleisse. Walafrid Strabo († 849) ist durch seine „Glossa ordinaria in Biblia" auf lange Zeit der Wegführer für die Exegese geworden. Thomas v. Aquino († 1274), der berühmte Scholastiker, ist als Exeget verhältnissmässig unbefangen, wenigstens grundsätzlich. Dies erhellt aus seiner Aeusserung (Sum. I, qu. 1. art. 10): „Omnes sensus scripturae fundantur super unum sensum litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur." — Seine exegetische Praxis freilich bleibt vielfach hinter dieser Einsicht zurück, weil ihm die nothwendigsten Mittel zur Schriftauslegung, die Sprachkenntniss und der historische Sinn, abgiengen. Doch fehlt es in seinen exegetischen Werken nicht an guten Gedanken. — Dieser Mangel haftet überhaupt dem Mittelalter an, daher konnte es die Schriftauslegung nicht fördern. Was es aber thun konnte, hat es gethan: Es hat gesammelt und bewahrt; und das also Bewahrte harrte der neuen befruchtenden Elemente, welche in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts kommen sollten.

23. Die Zeit des aufblühenden Humanismus erzeugte endlich eine mehr oder weniger philologische Auslegung. Nikolaus de Lyra († 1340) ist als der Vorläufer dieser neuen Richtung zu erwähnen. Er ist der erste Schriftausleger des Mitteltalters, welcher der biblischen Grundsprachen kundig war. Sein für jene Zeit verdienstvolles Werk „Postilla perpetua in V. et N. Testamentum" hat mehr Werth für das Alte als für das Neue Testament, indem der Verfasser auch jüdische Ausleger, namentlich Sal. Jarchi, zu Rathe zog. Daneben huldigt auch er der Annahme eines vierfachen Schriftsinns nach dem Spruche: „Littera gesta docet, quid credas, allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia." Seine Postille soll von Luther stark benutzt worden sein, daher das dictum der Katholiken: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset." — Laurentius Valla († 1456), der berühmte Humanist und Kritiker der Papstfabeln, schrieb „Annotationes in N. Testamentum" in rein philologischem Interesse. Da aber in jener Zeit die kirchlich Gesinnten kein Interesse für philologische Behandlung, und die meisten Humanisten keines für die heilige Schrift hatten, so fand sein Werk keinen Anklang. Bedeutender für die Geschichte der Schriftauslegung ist le Fèvre d'Estaples (Faber Stapulensis: 1450—1536). Er war weniger auf das Philologische und Kritische als auf den religiösen Inhalt gerichtet. Er gab

1512 einen Commentar über die paulinischen Briefe, später einen solchen über die Evangelien und katholischen Briefe heraus. Das Grammatische und Historische wird wenig berücksichtigt, aber auch von der Allegorie macht er wenig Gebrauch. Dadurch, dass er nicht nur stark auf das Religiöse dringt, sondern dieses unabhängig vom kirchlichen Dogma aus der Schrift selbst zu schöpfen sucht, steht er hart an der Grenze der Reformation. Für die französische Reformation ist er epochemachend geworden. — Den ganzen Gewinn des Humanismus für das N. Testament verwerthet zu haben, ist das Verdienst von Desiderius Erasmus (1467—1536). Durch seine Paraphrasen des N. Testamentes und mehr noch durch seine „Annotationes in N. Test." (1522) hat er ungemein viel zu einer bessern und geschmackvollern Behandlung der heiligen Schrift beigetragen. Insbesondere hat er das Verhältniss der Neutestamentlichen Gräcität zur klassischen bereits gut durchschaut. Seine exegetische Methode ist sowohl gegen das Catenenwesen als gegen alles willkührliche Allegorisiren gerichtet. Er verwirft die Abhängigkeit von aller Partei-Auktorität. Obgleich sein Hauptinteresse das philologische ist, so ist ihm doch auch das religiöse keineswegs fremd: er fordert sowohl Gottesfurcht als Wissbegierde zum Verständniss der heiligen Schrift. Auch auf die Textkritik des N. Test. hat er grossen Fleiss verwendet, doch sind — wegen des mangelhaften ihm zu Gebote stehenden Materials — seine Leistungen auf diesem Gebiete weniger bedeutend. Seine Ausgabe des N. Testamentes ist indessen die Grundlage der Neutestamentlichen Kritik geworden; die 2. Edition desselben (1519) diente Luthern zu seiner Uebersetzung. Erasmus ist jedenfalls der Anfänger des ächten Bibelstudiums und der unmittelbarste Vorläufer der Reformation.

Wir dürfen hier auch die jüdischen Bemühungen um die Auslegung des A. Testamentes nicht ganz übergehn. Vom 12. bis zum 15. Jahrhundert blühte auf der pyrenäischen Halbinsel eine grosse wissenschaftliche Thätigkeit unter den Juden. Ihre hebräische Sprachkenntniss, ihre Vertrautheit mit den Sitten und Gebräuchen ihres Volkes, ihre Bekanntschaft mit der theol. Tradition desselben setzten sie in den Stand, für die Erklärung der Alttestamentlichen Schriften in einer Zeit, wo den Christen die nothwendigen Kenntnisse dazu abgiengen, Namhaftes zu leisten. Doch hat gerade ihre Abhängigkeit von der Tradition und ihr Hang zu Spitzfindigkeiten sie oft irre geleitet. Nennenswerth sind hauptsächlich Abr. Aben Esra († 1167), Sal. Isaak Jarchi (Raschi † 1170), David Kimchi († 1190), Isaak Abarbenel († 1405), Elias Levita († 1549), welcher letztere nicht eigentlich Exeget, sondern vielmehr Grammatiker war

und in Italien lehrte. Auch nicht als Exeget, aber als Verfasser einer Art Hermeneutik ist der ausgezeichnete Denker Maimonides († 1206) zu nennen. Von diesen jüdischen Gelehrten lernten theilweise Nic. de Lyra (s. o.) und namentlich Reuchlin.

24. Einen neuen Antrieb erhielt die Schriftauslegung durch die Reformation. Der Humanismus hatte dieselbe vorbereitet, indem er das christliche Quellen- und Sprachstudium begründete, den Ungrund der meisten kirchlichen Satzungen nachwies und der scholastischen Spitzfindigkeit die philologische Forschung entgegensetzte. Aber es musste das tiefinnerliche Ringen nach Wahrheit und Heil dazu kommen, um mit der Macht des im Worte Gottes gegründeten Gewissens die Macht der kirchlichen Tradition zu brechen. Das Wort vom rechtfertigenden Glauben öffnete Luthern das Verständniss der Schrift, insonderheit der paulinischen Briefe. Das Bedürfniss der Mühseligen und Beladenen, der Zug der lautern Seele zu Christo war für Zwingli der Schlüssel zur Wahrheit der Schrift. Die allwirkende Macht der göttlichen Gnade und der Gegensatz der Welt leitete Calvin in das Verständniss der heil. Schrift. Dies führte zu jener unbedingten Hochachtung vor der heil. Schrift als der einzig lautern und sichern Quelle des Glaubens. Eben daraus entstand auch die Abneigung gegen das Allegorisiren und das Dringen auf den Wortsinn; eben daraus auch der Grundsatz, dass nur „klares Schriftwort" zum Beweis einer Lehre oder eines kirchlichen Gebrauches diene. Von der grössten Tragweite war aber der Grundsatz, dass die heil. Schrift nicht aus der Tradition, sondern „aus ihr selbst" zu erklären sei. Luther (1483—1546) hat viele, zum Theil ausführliche Erklärungen biblischer Bücher geschrieben; wir nennen hier seine Auslegung der Psalmen, der Genesis, der Bergpredigt, vieler Stellen aus dem Evang. Johannis, welches ihm „das einige, zarte, ächte Hauptevangelium" war, dann hauptsächlich die ausführliche Erklärung des Galaterbriefs. Werthvoll sind namentlich seine Vorreden auf einzelne biblische Bücher insonderheit auf den Römerbrief und die Psalmen. Obschon Luthers Kenntniss des Griechischen nur mässig und seine Kenntniss des Hebräischen gering war, und obschon die damaligen exegetischen Hülfsmittel sehr mangelhaft genannt werden müssen, so hat er doch mittelst seiner religiösen Genialität, die bei unvollkommenem Wissen oft den Kern der Sache herausfühlte, Treffliches geleistet. Davon zeugt seine Bibelübersetzung (angefangen Ende 1521, vollendet 1534). So häufig er auch in den prophetischen und poëtischen Büchern des Alten Testamentes den Sinn verfehlt, so ist doch im Allgemeinen seine Uebersetzung in Hinsicht auf den religiösen Geist und den urdeutschen Ausdruck ein Meisterstück geblieben auf

lange Zeit. — Zwingli (1484—1531) besass nicht die tiefe religiöse Genialität Luthers, war ihm aber an Sprachkenntniss und nüchterner Klarheit überlegen. Statt — wie Luther — von der klösterlichen Zucht und patristischen Bildung, war er vom Humanismus und tiefen Wahrheitsbedürfniss zum Studium und Verständniss der heil. Schrift geführt worden. Er schrieb scholienartige Erklärungen über die Genesis und den Exodus, über Jesajas und Jeremias, ausführlichere Commentare über die Evangelien, worunter derjenige über Mathäus sich auszeichnet. Diese Erklärungen enthalten viel Treffliches, doch mag es auffallen, dass der „nüchterne" Zwingli fast noch öfter sich in Allegorien ergeht als Luther. Am deutlichsten wird sein exegetisches Verfahren erkannt aus seinen polemischen Schriften über das Abendmahl. Die beiderseitigen Controversschriften zeigen, wie Zwingli mit überwiegend historischem Sinn an die Schrift gegangen ist, während Luther mit mystischem. — Unstreitig der grösste Exeget der Reformationsperiode ist Calvin (1509—1564). Wie er die Aufgabe des Auslegers auffasst, spricht er an verschiedenen Orten aus, z. B. wenn er in der Vorrede zu seiner Erklärung des Römerbriefs sagt: „Sane quum hoc sit prope unicum illius (interpretis) officium, mentem scriptoris, quem explicandum sumpsit, patefacere: quantum ab ea lectores abducit, tantumdem a scopo suo aberrat" — und wenn er in der klassischen Vorrede zu seinem Psalmencommentar sich so äussert: „Si labor a me in his commentariis sumptus lectoribus proderit, sciant mediocri certaminum (quibus me Deus exercuit) experientia non mediocriter fuisse adjutum, non modo ut accommodarem ad praesentem usum, quidquid licuerit doctrinae colligere, sed ut ad consilium scriptoris cujusque psalmorum intelligendum familiarior pateret via." Seine Exegese ist klar und nüchtern. Kein Reformator war ein so entschiedener Gegner des Allegorisirens. Von der messianischen Deutung Alttestamentlicher Stellen macht er sehr maassvollen Gebrauch; Versehen bei den biblischen Schriftstellern (z. B. Matth. 27, 9. Act. 7, 16) erkennt er unbedenklich an und zeigt oft eine für seine Zeit merkwürdige Unbefangenheit. Trefflich weiss er häufig den Gedankengang und die Intention des heil. Schriftstellers aufzufassen. Dies zeigt sich nicht nur in seiner Erklärung der paulinischen Briefe, sondern auch in seiner Erklärung der Psalmen, wo er bei aller Mangelhaftigkeit seiner sprachlichen und historischen Hülfsmittel oft mit divinatorischem Blick den Gedanken des Psalmisten aufzufinden und darzustellen weiss. — Dass er öfter in's Dogmatisiren und Polemisiren hineingeräth, ist aus seiner Zeit zu erklären. Auch ist nicht zu verkennen, dass ihn sein scharfer juristischer Verstand hier und da verleitet, den Gedanken des heiligen Schriftstellers vielmehr zu zergliedern als zu erklären. — Neben diesen

Koryphäen der Reformation thaten sich noch andere Männer als Exegeten hervor: Oecolampad, Mart. Butzer, Bullinger und insonderheit Wolfg. Muskulus und Bened. Aretius. Die Controverse zwischen Protestanten und Katholiken bezog sich in so fern auch auf die Schrifterklärung, als der protestantische Grundsatz, dass die heil. Schrift nicht nach der Tradition, sondern aus sich selbst zu erklären sei, von den Katholiken bestritten wurde. Trefflich hat diesen Punkt Bullinger beleuchtet, wenn er (Conf. helv. II, c. 2) sagt: „. . . Illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae, in quae sunt scripta, secundum circumstantias item expensa, et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clariorum exposita) cum regula fidei et charitatis congruit, et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. — Proinde non aspernamur sanctorum Patrum graecorum latinorumque interpretationes, neque reprobamus eorumdem disputationes ac tractationes rerum sacrarum cum scripturis consentientes: a quibus tamen recedimus modeste, quando aliena a scripturis aut his contraria adferre deprehenduntur.“ — Den ganzen Gewinn der reformatorischen Exegese hat endlich Matth. Flacius († 1575) in seiner „Clavis scripturae sacrae“ zusammengefasst und in eine Theorie gebracht.

25. Die Herrschaft der protestantischen Orthodoxie hatte auf die Exegese einen ähnlichen Einfluss wie die Orthodoxie der patristischen Kirche. Die Orthodoxie entsprang aus dem Selbsterhaltungs- und Organisationstriebe des Protestantismus. Ihr Einfluss auf die Schriftauslegung war zunächst nicht ein unbedingt nachtheiliger; man suchte von den protestantischen Grundgedanken aus, die man ja vorzüglich den paulinischen Briefen entnommen hatte, die Schrift zu erklären. Man war darauf gerichtet, die heil. Schrift als ein vom Geiste Gottes erfülltes, einheitliches Ganzes zu betrachten. Dies hate nun freilich den Nachtheil, dass man paulinische Gedanken und Grundsätze z. B. in die Synoptiker, ja selbst in's Alte Testament hineintrug. Ueberhaupt tritt der nachtheilige Einfluss des orthodoxen Dogmatismus auf die Bibelerklärung bald und stark genug hervor. Man betrachtete zu sehr die Schrift als Arsenal zur Bestreitung der Gegner, und die Exegese musste diesem Zweck dienen. So viele Stellen, welche dem Gegner günstiger zu sein schienen als der eigenen Meinung, wurden gepresst, bis sie das sagten, was man wollte. Hier lässt sich jedoch ein Unterschied zwischen der lutherischen und reformirten Schriftbehandlung wahrnehmen: die lutherische Kirche und Theologie, mehr in den centralen Heilsgedanken des Protestantismus wurzelnd und daher dogmatischer, sah die heil. Schrift vorzugsweise

auf diese Grundgedanken hin an, während die reformirte, mehr den Gnadenprozess ins Auge fassend und daher historischer, die Exegese länger von der Dogmatik unabhängig erhielt. Wir finden daher in dieser Periode die meisten und bessern Leistungen auf reformirter Seite; doch fehlen sie auch auf der lutherischen nicht ganz. — a) Lutherische Exegeten. Als solche thun sich in dieser Periode hervor: Hunnius († 1603), Polyk. Leyser († 1610), Sal. Glassius († 1656), Verf. der Philologia sacra, und ganz vorzüglich Abr. Calov († 1686) durch sein gegen Hugo Grotius gerichtetes Hauptwerk: „Biblia illustrata" (1672), in welchem Gelehrsamkeit sich mit ernstem Dringen auf den religiösen und göttlichen Inhalt der Schrift, freilich auch mit der Härte, welche jener Zeit und jenem Mann eigen ist, verbindet. Seb. Schmidt, Mart. Gejan und Georg Calixtus neigen sich schon mehr einer freiern Behandlung zu. — b) Reformirte Exegeten. Hier macht sich die Nachwirkung Calvins zunächst in Theod. Beza (1519—1605) bemerkbar, doch steht er auch selbständig da, und zwar sowohl als Bibelkritiker wie als Exeget. Er hat die Stephanische Varianten-Sammlung benutzt, um eine möglichst richtige Textrezension des Neuen Testamentes herzustellen. Er hat auch Erklärungen des Neuen Testamentes gegeben (1557), welche zwar in Erforschung des Gedankenzusammenhanges, ja zum Theil selbst an Unabhängigkeit von der exegetischen Tradition hinter Calvin's Exegese zurückbleiben, aber an Gelehrsamkeit und philologischer Genauigkeit dieselbe übertreffen. Jedenfalls nimmt er unter den Exegeten dieser Periode eine ausgezeichnete Stelle ein. Seine kritischen Arbeiten hingegen lassen, auch für die damalige Zeit, Manches zu wünschen übrig. Erwähnenswerth ist ferner Joh. Piskator (1546—1625) als Bibelübersetzer und Bibelerklärer. Seine Bibelübersetzung (1602 ff.) hat in einigen reformirten Landen ein hohes Ansehen erlangt. Sie zeugt von Sprachkenntniss und zeichnet sich durch Treue aus, ist aber geschmacklos und hölzern. Seine Erklärungen haben denselben Charakter der Treue und Genauigkeit, aber auch denselben gänzlichen Mangel an poëtischem Sinn. Doch zeigen sie hin und wieder eine gewisse Unbefangenheit, indem er z. B. Hiob 19, 25 nicht auf die Auferstehung bezieht. — Hervorragend steht in Hinsicht auf das Bibelstudium die Holländische Kirche da, wovon die aus Auftrag der Dordrechter Synode unternommene und im Jahre 1634 vollendete, vortreffliche Bibelübersetzung Zeugniss gibt. Kaum geringeres Lob verdient die aus Auftrag Jakobs I. durch eine grössere, in verschiedene Sektionen getheilte Conferenz ins Werk gesetzte und 1611 herausgegebene Englische Bibelübersetzung, an welcher Männer wie Launcelot Andrews, Harding, Reynolds, Smith, Abbot und andere

gearbeitet haben. Unter den Holländern sind zwar die Exegeten meistens ebenfalls von der Dogmatik abhängig, wie namentlich Andr. Rivetus und F. Gomarus († 1641). Auch ihnen muss die Exegese die Waffen liefern für ihre Streittheologie; aber die Sprachgelehrsamkeit, die bei den Meisten anzutreffen ist, gibt ihrer Exegese einen wissenschaftlichen Halt, und das geringere oder grössere Maass dieses letztern bedingt auch ihre geringere oder grössere Annäherung an die nun bald beginnende freiere Richtung. (Vgl. unten.)

26. So hat mitten unter der Herrschaft der scholastischen Streittheologie wenigstens die biblische Sprachwissenschaft und deren Anwendung ihre stille Arbeit fortgesetzt. Freilich behauptete der scholastische Dogmatismus die Herrschaft. Allein eben dieser rief eine Reaktion des auf's Wesentliche und Praktische gerichteten biblischen Christenthums und eben damit ein beginnendes Uebergewicht des Bibelstudiums über die Dogmatik hervor. Der Anfänger dieser Reaktion ist in den Niederlanden Coccejus, in Deutschland Spener. — Joh. Coccejus († 1669) hat seine theol. Tendenz in der Vorrede zu seinen „Summa de foedere et testamento Dei" in folgenden Worten ausgesprochen: „Multum sine dubio pietati officiunt *Ζητήσεις μωραὶ καὶ ἀπαίδευται*... E contrario ad pietatem necessaria est scrutatio Verbi Dei, spiritualium cum spiritualibus comparatio, demonstratio veritatis, quae est secundum pietatem, ad conscientiam fundamenti religionis et *ἀναλογίας τῆς πίστεως σύνεσιν* . . ." Er ist Gegner der scholastischen Methode auch in der Schrifterklärung. Seinen exegetischen Grundsatz spricht er in folgender Weise aus: „Id significant verba, quod significare possunt in integra oratione, sic ut omnia inter se conveniant," d. h. die Worte bedeuten das, was sie ihrem Zusammenhange gemäss bedeuten können. Auch seine Föderaltheologie hatte in so fern Einfluss auf seine Schriftbehandlung, als nicht das Dogma, sondern die Heilsökono miedas Bestimmende sein sollte. Dies konnte zu einer naturgemässen religionsgeschichtlichen — es konnte aber auch zu einer künstelnden, typologischen Schriftbehandlung führen. Coccejus stand zu sehr unter dem Einfluss seiner Zeit, als dass er nicht in die letztere hätte verfallen sollen. Doch war dadurch schon viel gewonnen, dass der heil. Schrift, und zwar der Grundidee derselben, die Oberherrschaft in der Theologie zu geben versucht wurde. So wie seine Föderaltheologie erst durch seine Schüler Braun, Burman, Witsius weiter entwickelt wurde, so wurde seine Exegese durch die beiden Vitringas, namentlich durch den berühmten Ausleger des Jesaja, Campegius Vitringa († 1788) ausgebildet und angewendet. Dabei ist Vitringa doch ein selbständiger Ausleger. Zwar seine Nachweisungen, wann diese oder jene

Weissagung in Erfüllung gegangen sei, gehören seiner Zeit an; aber seine ausgezeichnete Kenntniss der bibl. Sprache, seine fleissige Benutzung des gesammten bis dahin vorhandenen exegetischen Apparates, seine Notizen über die fremden Völker, gegen welche die Weissagungen gerichtet sind, endlich die sorgsame Erwägung des Sinnes der einzelnen Stellen, machen Vitringa's Commentar zu einer epochemachenden Erscheinung in der Geschichte der Auslegung des Propheten. Ein ausgezeichneter Theologe dieser Kategorie, durch seine Geburt Deutschland, durch seine Studien und seine Amtsthätigkeit zum Theil den Niederlanden angehörig, war Adolf Lampe († 1683—1729), durch sein dogmatisches Hauptwerk „Geheimniss des Gnadenbundes" wesentlich auf Coccejanischem Grunde stehend und bis auf Schleiermacher eine Hauptauktorität der reformirten Kirche. Als Exeget hat er sich durch seine Auslegung des Evang. Johannis (1723 u. f.) ein grosses Verdienst erworben. — Was Coccejus in den Niederlanden, das und noch mehr waren Spener und A. H. Francke für Deutschland. An die Stelle des abstrakten Scholasticismus wurde das Bibelstudium gesetzt und so weit der Einfluss des Pietismus reichte, mit Eifer betrieben. In welchem Sinne dies in der ersten und bessern Zeit des Pietismus geschah, zeigt eine Aeusserung Francke's (Observ. bibl.): „Es ist gut und löblich, dass die Grundsprachen getrieben werden, und dieselben werden noch lange nicht genug, noch mit gebührendem Fleisse auf Schulen und auf Universitäten getrieben. — Aber man sollte darauf sehn, dass man nicht an der Wissenschaft der Sprachen und Philologie behangen bliebe, sondern dass man vornehmlich die Sache selbst, welche uns in Gottes Wort vorgetragen wird, recht erkennen möchte, und sollte dazu Gott um die Erleuchtung des heil. Geistes fleissig anrufen." Auf die erbauliche Anwendung der heil. Schrift war freilich das Hauptstreben des Pietismus gerichtet, wie denn auch Francke's „manuductio ad lectionem Scripturae s." erkennen lässt. Dieses Vorherrschen des Strebens nach Erbauung artete freilich bald in Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft und endlich in hochmüthige Verachtung derselben aus. Mystische und typologische Spielereien kamen auf; chiliastische Phantasien fanden grossen Anklang; die heil. Schrift wurde nicht sowohl erklärt als mit frommen Reflexionen überschüttet; man fand Emphasen, wo keine sind. In dem Maasse jedoch, als der Pietismus solcher Ausartung anheimfiel, verjüngte sich die Orthodoxie, indem sie die bessern Elemente des Pietismus an sich zog. Als Vertreter eines solchen geläuterten Pietismus oder einer solchen vertieften Orthodoxie sind J. J. Rambach und J. A. Bengel auszuzeichnen. J. J. Rambach (1693—1730) hat zwar keine exegetischen Werke, wohl aber treffliche „Institutiones

hermeneuticae sacrae" verfasst. Weit wissenschaftlicher als das ähnliche Werk von Francke, hat dieses dem Pietismus doch auch durch übertriebenes Geltendmachen der Emphasen seinen Tribut bezahlt. — Ausgezeichnet als Schriftausleger ist J. A. Bengel (1687—1751). Er kann wohl der bedeutendste Exeget seit Calvin genannt werden. Tendenz und Charakter der rechten Schriftauslegung bezeichnet Bengel so (praef. ad Gnom. N. T.): „Omnis interpretationis maxime proprium est, ut vis et significatio verborum, quae textus habet, declaretur adaequata, i. e. ut quidquid ex mente auctoris verba valeant, capiatur; nil, quod ea non valent fingatur. — — — In Scripturis divinis summa profunditas cum summa facilitate conjungitur: quare cavendum est, ne ad nostrum illas modulum in interpretando exigamus, neve, quia anxia solicitudine careant scriptores sacri, ideo etiam illorum verba quasi minus considerate posita tractemus." — Unter seinen exegetischen Werken steht das Gnomon N. Testamenti (1742) oben an. Durch tiefes Verständniss der Schrift, durch kurze und oft treffende Angabe des Sinnes, nebst der Fähigkeit, sich wenigstens eben so gut in die Synoptiker als in die paulinischen Briefe zu versetzen, ist Bengel noch jetzt in manchem Betracht ein trefflicher Führer für den Exegeten. Dabei ist er an Kenntniss und Handhabung der Neutestamentlichen Sprache vielen Zeitgenossen überlegen. Von der Calvinischen Exegese unterscheidet sich die seinige so, dass Calvin vorzüglich auf den Zusammenhang, Bengel aber hauptsächlich auf die einzelnen Worte und Gedanken gerichtet ist. Auch er ist übrigens zu sehr der Emphasiologie zugethan. Er hat sich aber bei seinen Zeitgenossen mehr noch durch seine Erklärung der biblischen Prophetien, insonderheit der Johanneischen Apokalypse einen Namen erworben. Von dem Gedanken geleitet, dass das Wort Gottes die Weissagung für alle Zeiten enthalte, gab er seinen „Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus, ut tota series — ex V. und N. Testamento proponatur," (1741) und seine „Erklärte Offenbarung Johannis" heraus. Verdienstlicher sind seine Bemühungen um die Textkritik. Sein „Apparatus criticus" (1734) nebst den Ergebnissen, die er daraus zog und mit grosser Vorsicht gegen ängstliche Gemüther aussprach, ist ein Beweis seiner kritischen Gewissenhaftigkeit. — Bengel hat eine Schule hinterlassen, welche bis tief in's 19. Jahrhundert hinein in Würtemberg sich erhalten hat. Aus derselben gieng namentlich Magn. Friedr. Roos († 1803) hervor.

27. Gleichzeitig mit der scholastischen Orthodoxie und mit dem Auftreten des Pietismus machten sich auch freiere Richtungen geltend. Schon die Sozinianer hatten eine solche nach ihrer

Weise geübt; Faust. Sozinus und Jon. Schlichting sind hier als Exegeten zu nennen. Ihre Exegese wurde jedoch von ihrer Dogmatik beherrscht, welche eine eigenthümliche Verbindung von Rationalismus und Supernaturalismus war. Diese Eigenthümlichkeit tritt vorzüglich in ihrer Erklärung des Johanneischen Prologes hervor, wo sie *λόγος* per metonym. durch *ὁ λέγων* (d. h. der Verkündiger) erklärten. Wo die specifischen sozinianischen Grundsätze nicht in Betracht kommen, da sind namentlich die Erklärungen Schlichtings keineswegs ohne Werth. — Eine bessere Richtung in der Exegese kam durch die Arminianer auf. Im Gegensatz gegen den Calvinischen Dogmatismus erklärten sie die heil. Schrift historisch und unterschieden sich so auch von dem rationalistischen Dogmatismus der Sozinianer. Doch wurden beide Parteien durch die Opposition gegen die Orthodoxie einander näher gebracht. Der entschiedenste Vertreter der historischen Methode ist Hugo Grotius (1583—1645). Seine „Annotationes in libros evangeliorum et varia loca S. Scripturae“ und seine „Annotationes in V. Test.“, durch historischen Sinn, exegetischen Takt und ästhetischen Geschmack ausgezeichnet, hätten eine neue Bahn in der Schriftauslegung brechen können, wenn die Zeit dazu reif gewesen wäre und wenn es seinen Erklärungen nicht zu sehr an dem Verständniss des religiösen Gehaltes der Schrift gefehlt hätte. Sie riefen daher als Gegensatz Calov's Biblia illustrata (s. o.) hervor. — Auch unter den Protestanten Frankreichs traten freiere Richtungen hervor: Louis de Dieu († 1642) gieng an Sprachgelehrsamkeit und historisch-kritischem Forschungsgeist den meisten Zeitgenossen voran. Louis Cappelle in Saumur († 1633) erwies zuerst, nachdem schon Zwingli ähnliche Gedanken, aber ohne Beweis geäussert, das jüngere Alter den hebräischen Vokalpunkte. Seine Schrift „Arcanum punctationis revelatum“, nicht von ihm selbst, sondern von Erpenius herausgegeben, rief zwischen ihm und dem jüngeren Buxtorff einen gelehrten Streit hervor. Joh. Buxtorf der Jüngere (1599—1664), der gelehrte Verfasser des „Lexicon chaldaïcum, talmudicum et rabbinicum (1639) trat mit seinem tractatus de punctorum origine, antiquitate et auctoritate gegen Cappelle auf, wogegen dieser, mit Berufung auf Elias Levita und mehrere reformatorische Männer, in seiner „Critica sacra sive de variis quae in sacris V. Testamenti libris occurrunt lectionibus“ die Aechtheit des Masorethischen Textes bestritt. Buxtorff schrieb endlich noch seine „Anticritica s. vindiciae veritatise hebraica adv. L. Cappelli criticam . . .“ (1653).*) — Die Buxtorff'sche Meinung

*) Ueber J. Buxtorff d. J. vgl. Hagenbach, die theologische Schule Basels. Jubiläumsprogramm 1860.

ward das Schibboleth der Orthodoxie und ward durch den 2. Canon der Formula consensus helv. (1675) zum Glaubensartikel gestempelt. So schwer hielt es, gegen eine herkömmliche Meinung, welche für einen Hort der Orthodoxie gehalten wurde, anzukämpfen! — Dieser Streit bewegte sich um das Alte Testament. Bald sollte auch ein Angriff gegen die Verbal-Inspiration des Neuen Testamentes geschehn. Nachdem längst schon Erasmus von der Sprache der Apostel als einem „sermo non solum impolitus, sed etiam imperfectus et perturbatus“ gesprochen; nachdem Drusius und Glassius Hebraismen im Neuen Testament nachgewiesen hatten, so trat 1637 Joachim Junge in Hamburg mit dem begründeten und dabei vorsichtigen Nachweis auf, dass die Sprache des Neuen Testamentes — zwar nicht barbarisch, wohl aber — hellenistisch sei, und dieselbe Ansicht verfochten auch Dav. Heinsius und Thomas Gataker. Gegen Drusius und Glassius verfocht Sebast. Pfochen, gegen Junge Jak. Grosse die Reinheit des Neutestamentlichen Styls; doch bestritt letzterer weniger die Sache selbst, als die Consequenzen, welche daraus gezogen werden könnten. Joh. Vorst trat nun (1658) mit einer fleissigen Zusammenstellung der Neutestamentlichen Hebraismen hervor, doch nicht ohne Gegenrede des jüngeren Vitringa. Böcler, Olearius und Leusden betraten einen Mittelweg. Doch gewann die Einsicht mehr und mehr die Oberhand, dass der Neutestamentliche Sprachcharakter zwar nicht ein barbarischer, aber doch vom reinen Griechisch sehr abweichender sei, was Hemsterhuis mit Nachdruck, S. Werenfels, J. H. Michaëlis u. A. eingestehend behaupteten. Der Streit dauerte bis in die Mitte des 18. Jahrh. hinein, nicht ohne dass von beiden Seiten manche Uebertreibung mit unterlief. Die richtige Ansicht wurde endlich durch die Schule Ernesti's zur Anerkennung gebracht, und Ernesti's Urtheil „genus orationis in libris N. Testamenti esse e pure graecis et hebraïcam maxime consuetudinem referentibus verbis formulisque dicendi mixtum et temperatum, id quidem adeo evidens est iis, qui satis graece sciunt, ut plane misericordia digni sint, qui omnia bene graeca esse contendant“ — fand keinen ernstlichen Widerspruch mehr. — Die Inspiration und Unfehlbarkeit des überlieferten Textes liess sich um so weniger mehr halten, je mehr die Masse der Varianten zunahm und die Kritik des Textes als unerlässliche Bedingung einer gediegenen Exegese zur Anerkennung kam. Im Jahre 1624 u. ff. war die Ausgabe der Elzeviri erschienen, welche hauptsächlich auf die Arbeiten von R. Stephanus und Beza gegründet war und nun als textus receptus beinahe kanonisches Ansehen erlangte. Aber 1657 erschien die englische Polyglotte von Brian Walton mit einem ziemlich reichen kritischen Apparat; 1707 erschien der ungleich reichere

Apparat von J. Mill, 1734 Bengels kritische Ausgabe des Neuen Testamentes, und 1752 die noch weit reichere und werthvollere von J. J. Wetstein.*) Aber auch jetzt noch wurden diese Bestrebungen sehr ungern gesehen, und selbst die Männer der gemilderten Orthodoxie waren, so geneigt sie auch sein mochten, das Ansehen der symbolischen Bestimmungen fallen zu lassen, sehr ungehalten über die Bestrebungen Wetsteins, welche ihnen die göttliche Auktorität der Schrift zu untergraben schienen. — Aber nicht nur die Veränderungen des Textes wurden in immer helleres Licht gesetzt, sondern auch die Entstehung und Schicksale des Bibelbuches wurden bereits im 17. Jahrhundert beleuchtet; und zwar war es diesmal ein Katholik, der gegen die von den Protestanten behauptete einzige und absolute Auktorität der Schrift die allmählige und menschliche Entstehung beider Testamente darthat: Richard Simon, welcher zuerst (1678) seine „histoire critique du V. Testament“ und 1685 seine „hist. critique du Nouveau Testament“ herausgab und dadurch der Begründer sog. biblischer Einleitungswissenschaft ward. — Auch auf den Inhalt der heil. Schrift erstreckte sich der Einfluss des sich regenden freien Geistes. Die historische Interpretation wurde nicht nur auf die Realien, sondern auch auf die Gedanken des Neuen Testamentes angewendet. Die Orthodoxie war von jeher von der Voraussetzung eines absoluten Gegensatzes zwischen der heil. Schrift und der Profanliteratur ausgegangen. Die historische Interpretation führte nun auf die Vergleichung des verwandten Schriftstellerthums mit der heil. Schrift, und diese Vergleichung auf die Aehnlichkeit und Gleichheit vieler Anschauungen und Gedanken zwischen der heil. Schrift und den jüdischen Schriftstellern. Parallelen aus dem Talmud und den Rabbinen wurden in Menge gesammelt von Lightfoot (horae hebraicae et talmudicae ad N. Test. 1684), Schöttgen (horae hebraicae et talmudicae in unvers. N. Testam. 1733), G. Meuschen (N. Test. ex Talmude illustratum, 1736), J. J. Wetstein (N. Testam. graecum cum lectionibus variantibus nec non c. commentario pleniore ex script. hebr. chald. etc. 1751). Diese Sammlungen zeigten, dass zwischen den heil. Schriften und der anderweitigen jüdischen Literatur nicht nur ein Gegensatz, sondern auch ein Verwandtschaftsverhältniss bestehe. Aber noch einen reellern Nutzen gewährten sie, indem eine Menge dunkler Stellen aus denselben ihre Erklärung empfiengen. Auf die eigentlichen Realien der heil. Schrift wurde jetzt auch grosser Fleiss verwendet; Sam. Bochart's († 1667) Geographia sacra ist zwar nicht frei von unhaltbaren Hypothesen, aber sein von staunens-

*) Ueber Wetstein s Hagenbach am angef. O. S. 45 ff.

werther Gelehrsamkeit zeugendes Hierozoïcon (1663 und später) ist seinem grössern Theile nach noch jetzt eine Fundgrube für den Bibelforscher. An dieses Werk schliesst sich des Olaus Celsius Hierobotanicon an. — Mit grösstem Lob zu erwähnen ist Hadr. Reland in Utrecht († 1718), der durch seine „Dissertationes miscellaneae" und ganz vorzüglich durch sein „Palaestina ex monumentis veteribus illustrata" (1714 und später) der Begründer der biblischen Geographie geworden ist.

An letztern Gelehrten knüpfen wir noch einen summarischen Ueberblick über die Leistungen der holländischen Theologen für das Bibelstudium. Es lässt sich erwarten, dass in dem Lande, in welchem die grossen Philologen und Alterthumsforscher Jos. Scaliger, Dan. Heinsius, Joh. Fr. Gronov und Drakenborch, vor allen aber Hemsterhuys, Ruhnkenius, Valckenaer und Wesseling blühten, die biblische Philologie und Alterthumskunde nicht zurückbleiben werde. Auch hier brachen sich freiere Ansichten allmählig Bahn. Theilweise blieben schon die genannten Philologen dem Bibelstudium nicht fremd: Heinsius ist schon oben genannt worden; Hemsterhuys bewies sein Interesse für theologische Untersuchungen schon durch seine Inauguralrede „de Paulo apostolo," wie denn seine Herausgabe von Pollux „Onomasticon" der Neutestamentlichen Schriftforschung nicht am wenigsten zu gut kam. Auch Valckenaer mit seinen observ. s. ist hier zu nennen. Unter den Theologen von Profession nennen wir zuerst Joh. Drusius († 1616), Prof. der hebr. Sprache zu Franeker und Mitarbeiter an der holländ. Bibelübersetzung. Seine werthvollen Anmerkungen zum Pentateuch, zu Josua, Richter und Büchern Samuels wurden erst nach seinem Tode durch seine Schüler veröffentlicht. — Epochemachend für das Studium des Alten Testamentes war aber Alb. Schultens (1686—1750), welcher zuerst den Zusammenhang des Hebräischen mit den verwandten Dialekten, namentlich mit dem Arabischen, und die Nothwendigkeit der Kenntniss des letztern für ein fruchtbares Studium der Alttestamentlichen Sprache erwies, zuerst in seiner „Disputatio de utilitate linguae arabiae in interpretanda S. Scriptura" (1706), und darüber mit Jaq. Gousset in Streit gerieth, welcher gegen Schultens die „Causa linguae hebraae adversus Arabismi abusum" verfocht. Es handelte sich darum, ob die Alttestamentliche Sprache, gleich andern Sprachen, einen menschlichen Ursprung habe oder nicht. Schultens vertheidigte denselben gegen Gousset's „methodus metaphysica" in seiner Schrift: Origines hebraicae, s. Hebraeae linguae antiquissima natura ac indoles ex Arabiae penetralibus revocata" (1724). — Ferner ist Bockholdt zu nennen, welcher u. a. „über den rechten Sinn der Offenbarung Johannis" schrieb (1717). Vitringa, Vater und Sohn,

bereits genannt, — der erstere († 1722), nicht nur als Verfasser des Commentars über Jesaja, sondern auch durch seine Schrift „de Synagoga veteri“ rühmlich bekannt. Joh. Clericus († 1736), nicht von Geburt, wohl aber durch seine Thätigkeit und theologische Richtung den Niederlanden angehörig und zuletzt Lehrer am remonstrantischen Gymnasium zu Amsterdam, hat sich als Exeget vorzüglich durch seine Alttestamentlichen Commentare und durch seine harmonia evangelica einen verdienten Ruf erworben. Als einer der bedeutendsten niederländischen Theologen, welche zugleich eine maassvoll freiere Richtung vertraten, ist Venema († 1787) in Franeker zu nennen. Der Coccejanischen Theologie in so fern angehörig, als er eine einheitliche Entwickelung der göttlichen Offenbarung in beiden Testamenten annahm; doch vorzüglich von Schultens angeregt, hat er die historisch-kritische Forschung mit lebendigem religiösem Sinn verbunden, was er schon durch seine Inauguralrede „de zelo veritatis et pietatis genuinae et caritatis pleno“ beurkundete. Die Psalmen erklärte er historisch und bezog manche für messianisch gehaltene Stellen auf die Makkabäische Zeit; er zeigte, dass der 2. Theil von Judd. eine andere Hand verrathe als der erste Theil, dass die Bücher Samuels nicht von diesem selbst geschrieben seien, dass das Hohelied ursprünglich keine mystische, sondern bloss eine natürliche Liebe, nemlich Salomos und seiner Geliebten, schildere. Die Ansicht von Astruc „sur les mémoires originaux, dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer la Genèse“ eignete er sich mit einigem Vorbehalt an. Die Apokalypse sowohl als das vierte Evangelium vindicirte er zwar dem Apostel Johannes als Verfasser, glaubte aber nicht, dass sie von ihm selbst herausgegeben seien. — Wir sehen, dass in den Niederlanden — Dank der philologischen Tüchtigkeit und Gründlichkeit — die Lösung des Schriftstudiums von den Banden des kirchlichen Dogmatismus langsamern, aber festern Schrittes vor sich gieng als in Deutschland. Im Allgemeinen aber ist der Charakter dieser Periode (von Mitte des 17. bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts) hier wie dort derselbe: Aufstreben der biblischen Sprach- und Geschichtswissenschaft gegen den traditionellen kirchlichen Dogmatismus — schwieriger, anfangs erfolgloser, später aber immer erfolgreicherer Kampf mit demselben.

28. Als Markscheide zwischen der vorigen und der folgenden Epoche ist das Auftreten Semler's und Ernesti's zu bezeichnen. — J. S. Semler (1725—1791) ist der Begründer der biblischen Kritik in Deutschland. Trotz R. Simon und Wetstein wurde zur Zeit seines Auftretens der biblische Kanon als ein gleichmässig inspirirtes, einheitliches Ganzes betrachtet. Semler's „Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons“ (1771—74) zeigte die menschlich-geschicht-

liche Entstehung und Zusammensetzung desselben, nachdem er in seiner Abhandlung „über die Dämonischen“ bereits gewisse biblische Anschauungen als Zeitvorstellungen dargethan hatte. Eingreifend war namentlich sein „Apparatus ad interpretationem N. T.“ Ihm ist es mehr als zweifelhaft, dass die biblischen Bücher bestimmt gewesen sein sollen, für alle Menschen als feste Lehrnorm zu dienen; unzweifelhaft ist ihm, dass Jesus und die Apostel sich zu den jüdischen Meinungen akkommodirt haben. Dessen ungeachtet war Semler kein Rationalist; er erklärte in seiner Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre: „ich will gewiss unsere wenige und arme Vernunft nicht zur Meisterin unsers Glaubens machen.“ Aber seine Ansichten über Bibelkanon und Bibeltext, über die lokalen und temporellen Meinungen in der heil. Schrift, über die Akkomodation Jesu an dieselben, war ein Saame, welcher — zu Semler's eigenem Verdruss — nur allzu üppig wuchernd aufgieng. — J. A. Ernesti (1707—1781), der berühmte Philolog, ist für die Theologie und insbesondere für das Bibelstudium bedeutend geworden durch seine „Institutio interpretis N. T.“ (1761 u. ö.), ein Buch, das die biblische Exegese ihrer theologischen Ausnahmsstellung entnommen und unter die allgemeine Kategorie der philologischen Erklärung gebracht hat. Er stellt folgende Grundsätze auf, welche als unverlierbare Errungenschaft von der Folgezeit angenommen worden sind: Unbedingt zu verwerfen ist die Meinung von dem mehrfachen Schriftsinn, und festzuhalten der Wortsinn, daher ist die Allegorik und Typik verwerflich, es sei denn, dass der Schriftsteller selbst zu verstehen gebe, dass er mit dem Wortsinn noch einen andern verbunden wissen wolle. Weil der Wortsinn oder der sensus grammaticus den heiligen und Profanschriften gemeinsam ist, so ist der Sinn der Worte in den heiligen Schriften auf keinem andern Wege zu suchen und zu finden, als wie derselbe in den sogenannten Profanschriften gesucht und gefunden wird. Falsch und verderblich ist alle Auslegung der heiligen Schriften, welche den Wortsinn nach dem vorausgesetzten Realsinn erklärt, statt umgekehrt den Realsinn aus dem Wortsinn abzuleiten. Daher ist die Methode der Erforschung des Sinnes bei den heil. Schriften eben so wenig eine willkührliche, als bei den Profanschriften, sondern — wie bei diesen — an die Sprachgesetze gebunden. — Wo der Sinn streitig ist, darf nicht der Wortsinn nach dem Realsinn gemeistert, noch dogmatischen Gründen eine grössere Beweiskraft zugestanden werden als den grammatischen.“ — Diese Grundsätze sind eigentlich keine andern als die von den Reformatoren aufgestellten; hatte doch schon Melanchthon gesagt: „Non potest Scriptura intelligi theologice, nisi antea intellecta sit grammatice.“ Der Unterschied ist nur der,

dass Ernesti mit reicheren und sicherern philologischen Kenntnissen ausgerüstet diese Grundsätze mit grösserer Folgerichtigkeit und Entschiedenheit ausgesprochen hat. Während jedoch Ernesti und Semler solche Grundsätze ohne Verletzung der Pietät gegen das Christenthum geltend gemacht hatten, wurden dieselben von einem — dem christlichen Geist und dem geschichtlichen Sinn entfremdeten — Sinn ausgebeutet und einer flachen Aufklärung dienstbar gemacht. — Längst hatte der Deismus in England den Glauben an Bibel und Christenthum bei den Gebildeten erschüttert; längst in Frankreich Voltaire und die Encyklopädisten mit den Waffen des Witzes und der Satyre den christlichen Glauben untergraben und den Sensualismus an dessen Stelle gesetzt; und in Deutschland waren zu Semlers Zeiten die „Wolfenbüttler Fragmente“ erschienen, welche nicht nur die biblischen Wunder einer vernichtenden Kritik unterwarfen und die Auferstehung Jesu durch die Widersprüche der evangelischen Berichte auflösten, sondern „den Zweck Jesu und seiner Jünger“ auf Schwärmerei und Betrug zurückführten. Seit 1765 erschien F. Nikolai's „Allgemeine deutsche Bibliothek“ als Tribunal der herrschenden Aufklärung, welche nicht nur der Orthodoxie, sondern allen Erscheinungen höherer Phantasie und tieferen Gemüthes den Krieg machte. — Sehen wir nun, welchen Einfluss von solchem Umschwung der Denkungsart die Theologie und insbesondere die Exegese erfuhr. Als Auktorität in Dingen des Bibelstudiums, insbesondere des alttestamentlichen, galt noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts J. D. Michaëlis in Göttingen († 1791). Gelehrt, theologisch conservativ, aber mehr als er selbst wusste unter dem Einfluss des Zeitgeistes, war er überwiegend auf das Realistische gerichtet, während man bei ihm ein Verständniss des biblischen Geistes vielfach vermisst. — Ganz der neuen Aufklärung gehört dagegen W. Abr. Teller (1734—1804) an, von welchem hier namentlich sein „Wörterbuch des N. Testaments“ (1772 u. ö.) hervorzuheben ist. Die Verflachung der christlichen Gedanken und Begriffe tritt hier offen zu Tage: Thut Busse wird durch „Bessert euch,“ Bekehren mit „zu rechtschaffenen Gesinnungen zurückbringen,“ das Himmelreich durch „Neue Religionsverfassung,“ das Hohepriesterthum Christi als Bezeichnung des „höchsten Reichsbedienten Gottes in der moralischen Welt,“ die Versöhnung durch die „Vereinigung der Menschen unter einander zu Einer Religion“ — erklärt und überall die [illegible] Sprechweise des Neuen Testaments in die „philosophischen [illegible]. Das [illegible] in der Anwendung dieser platten und [illegible] Aufklärung auf die heil. Schrift hatte schon die Wertheimer Bibelübersetzung (1735) gezeigt. — Dass bei solcher Ausdeutung der heil. Schrift die Exegese nicht gedei-

hen konnte, liegt am Tage, denn welches Interesse konnte man noch an Schriften haben, für deren specifischen Inhalt und Geist man kein Verständniss mehr hatte? Nur würde es eine grosse Ungerechtigkeit sein, wenn man einen Ernesti und Semler dafür verantwortlich machen wollte.

29. Auf die Einsicht in den Zwiespalt zwischen dem Offenbarungs- oder Kirchenglauben und dem Vernunftglauben hat Kant seine hermeneutische Theorie gegründet (s. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. Kirchmann, S. 129 u. ff.). In so fern nemlich die Religion, um allgemeine Anerkennung zu gewinnen, einer Kirche, und diese einer heiligen Schrift bedarf, so ist eine Auslegung dieser letztern nothwendig. Dieselbe muss einerseits darauf gerichtet sein, den heil. Schriften die Grundsätze der reinen Religion zu entnehmen, andererseits darauf, dieselben als historische Schriften auszulegen. Jenes ist die moralische Interpretation und dient der Religion, dieses ist die schriftgelehrte Auslegung und dient der Kirche. Kant selbst spricht sich über die erstere folgendermassen aus: „Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.", und da das Letztere, nemlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist der „Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet." Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des einen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist." — Das Bedenken, dass solche Auslegung dem wirklichen Sinne der Schrift nicht gemäss sei, wird von Kant dadurch beseitigt, dass der also gefundene Sinn ja nicht für den von dem Verfasser beabsichtigten ausgegeben werde, und dass solche Deutung ihrer heiligen Schriften von allen alten Völkern geübt worden sei. — Aber eben diese allegorische Deutung heiliger Schriften wird Niemand mehr eine Erklärung derselben nennen, und wenn zugegeben wird, dass diese Deutungen nicht dem ursprünglichen Sinn entsprechend seien, so wird damit auf eine getreue Erklärung von vorne herein verzichtet. — Der Fehler dieses hermeneutischen Grundsatzes besteht nicht nur darin, dass die biblische Religion auf die blosse Moral reduzirt, sondern noch mehr darin, dass zwischen dem moralischen und dem histo-

rischen Sinn ein Dualismus statuirt wird, welcher eine ächte Exegese aufhebt oder überflüssig macht. *)

30. Während der Rationalismus in entschiedener oder gemilderter Form an der Tagesordnung war, so fehlte es auf der andern Seite nicht an Bestrebungen, den alten Glauben möglichst zu erhalten oder zu retten. Nach dem Vorgang der Englischen und Holländischen hatten auch Deutsche Apologeten die Gründe der Deisten, Naturalisten und Rationalisten zu widerlegen und dem Strom des regierenden Zeitgeistes einen Damm entgegenzusetzen gesucht. Allmählig entstanden daraus die zwei parallelen Richtungen des Rationalismus und Supernaturalismus. Die erstern bestritten die Nothwendigkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung und sahen das Wesen der Religion in dem für die menschliche Vernunft Fassbaren, vornemlich in der Moral. Die Supernaturalisten dagegen behaupteten die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. — Der rationalistischen Richtung gehörten für das Alte Testament besonders W. Gesenius, und für das Neue Testament insbesondere E. Gottlob Paulus, Fritzsche und Dav. Schulz an. Wilh. Gesenius († 1842) Prof. in Halle, hochverdient als semitischer Sprachforscher und Alttestamentlicher Exeget, vorzüglich berühmt durch seinen Commentar über Jesajas. Höchst verdienstlich ist seine Exegese in linguistischer und historischer Rücksicht, während dieser Gelehrte für das Religiöse und Ideale weniger Sinn hatte. Eberh. Gottl. Paulus († 1851) Prof. in Jena, dann in Heidelberg, der ächteste Repräsentant des Rationalismus, hat sich hauptsächlich durch seine „Memorabilien", durch seinen Commentar über die „synoptischen Evangelien" und durch sein „Leben Jesu" berühmt gemacht. Seine exegetische Methode wird von ihm selber als die psychologisch-pragmatische bezeichnet. Im ausgesprochensten Gegensatz gegen alles Mystische war ihm das Wesen der christlichen Religion „praktische Denkgläubigkeit." Die πιστις war ihm „Ueberzeugungstreue," diese Ueberzeugungstreue und die dadurch als möglich dargestellte „Geistesrechtschaffenheit" war

*) Weit richtiger als der Kant'sche ist der hermeneut. Grundsatz Spinoza's (s. tract. theol.-polit. c. 7), welcher mit Nachdruck darauf dringt, dass der Bibelausleger die Eigenthümlichkeiten der Sprache, in welcher — und die Beschaffenheit der Zeit und der Lehre, für welche die betreffende Schrift geschrieben ist, beachte, wogegen jede kirchliche Auktorität nur eine unsichere Führerin sei. — Hieraus ist zu entnehmen, mit welchem Recht das Buch des Spinozisten L. Meyer „Philosophia Scriptura S. interpres" auf Rechnung Spinoza's selbst gesetzt wird.

nach ihm das Ausgezeichnete in Jesu. Am berüchtigtsten ist seine Wundererklärung geworden; bei den Wundern Jesu kommt es nemlich darauf an, ob sie geschehen sind, und wenn ja, in welcher möglichen Art das Geschehene wohl geschehen sein könne. Hier war der Vermuthung ein weites Feld geöffnet. Bei dieser trockenen, ja trivial-verständigen Auffassung der heil. Schrift und des Urchristenthums hat die Exegese von Paulus doch das nicht geringe Verdienst einer tüchtigen Realerklärung; insbesondere sind seine chronolog. Untersuchungen von bedeutendem Werthe. Will man die guten Früchte, welche der Exegese aus dem Schoosse des Rationalismus erwachsen sind, würdigen, so muss man an die unvergänglichen Verdienste B. Winers und K. F. Aug. Fritzsche's erinnern. In der grammatischen Exegese sah es noch in den ersten Dezennien des 19. Jahrh. traurig aus; mit der Enallage temporum, casuum, wie der Partikeln, wurde der heilloseste Missbrauch getrieben, wie aus den Commentaren selbst eines Koppe, Rosenmüller, Paulus, Künöl zu ersehen ist. Da trat der berühmte Philologe J. G. Hermann mit seiner Schrift „de emendanda ratione graecae grammaticae“ auf und lehrte die griechische Sprache als geschichtlichen Organismus betrachten und aus den Prinzipien des menschlichen Denkens begreifen. Zu den begeisterten Schülern Hermanns gehörte G. Ben. Winer, dessen „Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms“ (zuerst 1822, dann öfter) ein klassischer Wegweiser für die Exegese geworden ist, und K. F. Aug. Fritzsche († 1846), erst Prof. in Rostock, dann in Giessen, dessen Dissertationen „de nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios epistolae locis“, Commentare über das Matthäus-Evangelium (1826), über das Markus-Evangelium (1830) und über den Römerbrief (1836—1843) in textkritischer und grammatischer Hinsicht ausgezeichnet sind. Wenn ihm vorgeworfen wurde, dass er die Grammatik über alle andern Wissenschaften erhebe und dass sich sein ganzes Interesse um Partikeln und ähnliche Kleinigkeiten bewege, so hat dies allerdings seine Wahrheit, sofern der Leser seiner Commentare, nachdem er durch den Wald der kritischen und grammatischen Erörterungen hindurch gedrungen ist, umsonst nach Aufschluss über den Sinn der betreffenden Stelle sucht; doch muss entgegnet werden: 1) dass die Grammatik das Fundament aller Exegese ist und in Ewigkeit bleiben muss, 2) dass die Wahrheit immer mit einer gewissen Einseitigkeit auftritt, wenn sie sich dem Irrthum gegenüber erst Bahn brechen muss, und 3) dass diese Einseitigkeit in seinem letzten Hauptwerke glücklich überwunden ist, und dass wenigstens in diesem sein Rationalismus — Dank der philol. Akribie und Gewissenhaftigkeit — durchaus nicht hervortritt. — David Schulz († 1854) Prof. zu

Breslau, hat als entschiedener Vertreter des ältern Rationalismus diese seine Richtung mehr als Fritzsche in seine theologische Thätigkeit einfliessen lassen. Unter seinen exegetischen Werken ist vorzüglich sein Commentar über den Brief an die Hebräer, die Abhandlung über die Parabel vom Verwalter und die „über die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die s. g. Gabe der Sprachen" hervorzuheben. Auch hat er sich verdient gemacht durch vermehrte und verbesserte Herausgabe des Griesbach'schen Neuen Testamentes. Was seine theologische Richtung anbetrifft, so fand er seinen Beruf darin, „für Licht und Recht und Wahrheit zu streiten, damit es fortan in der evangelischen Kirche Tag werde." — Endlich dürfen wir den namhaftesten Vertreter des ältern Rationalismus in der Schweiz, Joh. Schulthess (1779—1836) nicht unerwähnt lassen. Obgleich seine exegetischen Leistungen von geringerem Belang und jetzt fast vergessen sind, so ist er doch hier zu nennen als ein solcher, der sich als ächten Fortsetzer des Werkes Zwingli's betrachtete, seine Theologie ganz und gar auf die Bibel gründete, was nur vermittelst einer nüchtern-verständigen Exegese geschehen konnte.

Diesem mehrere Dezennien hindurch herrschenden Rationalismus gegenüber sind auch die conservativen oder supernaturalistischen Bibelforscher mit Ehren zu nennen, und in dieser Hinsicht ist es die ältere Tübinger Schule, welche als Hauptvertreterin der letztern Richtung sich am Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts hervorgethan hat. Wenn auch der Begründer dieser Schule, G. Christ. Storr († 1805) mehr als Apologet, Dogmatiker und praktischer Theolog sich einen Namen erworben hat, und obschon seine exegetischen Abhandlungen wenig mehr gelesen werden, so ist er doch durch seine Beweisführung für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums so recht ein Zeichen seiner Zeit und Richtung geworden, indem er — entgegen der alten und ächten Orthodoxie, welche zwischen der fides humana und der fides divina an die heil. Schrift unterschied und als wahren und einzigen Grund der letztern das testimonium Spiritus S. betrachtete — diesen Beweis für unzulänglich hielt und den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift auf die Wunder, die Wirklichkeit der Wunder aber auf die Glaubwürdigkeit und Aechtheit ihrer Schriften gründete, — Beweise, welche nach der alten Orthodoxie nur eine fides humana begründen können. — In Storrs Fusstapfen traten Gottl. Süskind, Joh. Friedr. und Karl Christian Flatt, vielmehr durch ihre apologetische Thätigkeit, womit sie der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie und endlich auch Schleiermachern gegenüber traten, als durch ihre exegetischen Leistungen bedeutend geworden. Der letzte namhafte Vertreter dieser Schule, und

für das Bibelstudium bedeutender als die Vorgenannten, ist J. Christ. Friedr. Steudel († 1857). Als praktischer Exeget zwar an den Mängeln der Storr'schen Schule leidend, hat er das Verdienst, durch hermeneutische Special-Untersuchungen wie „Ueber die Behandlung der Sprache der heil. Schrift als einer Sprache des Geistes“ — „Ueber tiefern Schriftsinn“ — und „Ueber die Auslegung der Propheten“ das Bibelstudium gefördert und gegen die mystische Ueberschwenglichkeit Olshausens und Hengstenbergs das Recht der grammatisch-historischen Auslegung gewahrt zu haben. — Einer der trefflichsten Exegeten dieser Richtung ist Georg Christ. Knapp, Prof. in Halle († 1825). Unter seinen „Scripta varii argumenti, maximam partem exegetici“ (zuerst 1805) finden sich exegetisch-theologische Abhandlungen von unvergänglichem Werthe. Wir heben hier folgende hervor: De Spiritu sancto et Christo paracletis, — Commentatio in colloquium Christi cum Nicodemo, — Exercitatio in locum de novo praecepto Christi, — Prolusio in locum epistole ad Rom. 7, 21 sq. — De dispari formula docendi . . . de fide et factis. — Wenn wir bisher die Exegese unter dem Einfluss des Gegensatzes von Rationalismus und Supernaturalismus betrachtet haben, so haben wir noch gänzlich Umgang genommen von dem Einfluss, den der religiöse Aufschwung der Jahre 1813 u. ff. auf das Bibelstudium gehabt hat. Wenn auch die Männer, deren wir gedacht haben, mit ihrer Wirksamkeit chronologisch grossentheils weit über diese Epoche hinausgehen, so wurzeln sie doch dem Geist und der Richtung nach ganz in den Impulsen des 18. Jahrhunderts — und zwar sowohl die Rationalisten als die Supernaturalisten: die Rationalisten, in sofern ihre Weltanschauung theils im Subjektivismus theils im Empirismus wurzelte, und ihre Schrift“ Anschauung und Schriftbehandlung aufs tiefste vom Kriticismus und Humanismus durchdrungen war; die Supernaturalisten insofern, als sie von dem Empirismus und Subjektivismus der Zeit mehr, als sie selbst wussten, berührt waren, als ihre Schriftbehandlung das alt-orthodoxe Prinzip preisgegeben hatte und bei allem Kampf mit dem Rationalismus und Kriticismus der darin liegenden Wahrheitsmomente doch sich nicht ganz erwehren konnten. Aber noch in einer andern Beziehung waren beide Richtungen verwandter, als ihre Vertreter glaubten: sie beruhten nemlich beide auf der Unerkenntniss der Religion als der einheitlichen Wurzel des Thuns wie des Erkennens, so nemlich, dass die Rationalisten auf das Thun, abgesehen von seinem Prinzip, und eben so die Supernaturalisten auf das Erkennen, abgesehen von seiner Quelle, das Gewicht legten. Da nun der Geist der Bibel gerade in diesem einheitlichen Prinzip liegt, so konnte es nicht anders sein, als dass die Betrachtung und Behandlung

derselben eine einseitige und mangelhafte war, wie dies am deutlichsten einerseits bei Paulus, andererseits bei Storr zu Tage kömmt. In dieser unbewussten Uebereinstimmung in einem mangelhaften Prinzip beruhte auch die Unmöglichkeit der gegenseitigen Verständigung wie der wesentlichen Weiterbildung.

31. Dass auf die herrschende Negation eine Position, auf die Herrschaft der nüchternen Verständigkeit die Reaktion einer geist- und gemüthvollen Richtung folgen musste, liegt im Wesen der geschichtlichen Entwickelung. Verschiedene Umstände bereiteten diesen Umschwung vor, andere gaben die unmittelbaren Impulse dazu. Vorerst war es das Auftreten der grossen deutschen Dichter und ihre preiswürdigen Werke, welche den Sinn für das Schöne, Ideale, rein Menschliche weckten und verbreiteten. Theils von diesem Sinne beeinflusst, theils selbst mächtig dazu mitwirkend, ist J. G. v. Herder (1744—1803) wie für die deutsche Literatur und Bildung im Allgemeinen, so insbesondere für eine lebendigere Auffassung und Behandlung der Bibel von grossem Einfluss gewesen. Allem Dogmatismus und Scholasticismus gründlich abhold, hat er, getragen von der Idee der „Humanität", auch die biblischen Schriften unter den Gesichtspunkt des Schönen und rein Menschlichen gestellt. In diesem Sinne hat er seine Schrift „die älteste Urkunde des Menschengeschlechts" verfasst, in seinen „Liedern der Liebe" das sonst immer allegorisch erklärte Hohelied behandelt, und den „Geist der hebräischen Poësie" lebendig und geistvoll beleuchtet. Auch das Studium des Neuen Testamentes hat er zu beleben gesucht durch seine „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle", durch seine Schrift über die „Briefe zweier Brüder Jesu" (Jacob und Judas) und insonderheit durch sein „*Μαϱὰν ἀϑὰ* oder das Buch von der Zukunft des Herrn." — Von Herder gieng die ästhetische Behandlung der Schrift aus, und sind auch seine Arbeiten auf diesem Gebiete mehr geistvoll als gründlich, mehr anregend als vollendend, so muss er doch der Vorläufer der neuern Theologie genannt werden. — Ein anderes vorbereitendes Symptom war die Wendung der deutschen Philosophie durch Fichte, Jakobi, Schelling, Hegel, und zwar hat sich der Umschlag vom absoluten Idealismus und Subjektivismus zum idealen Realismus schon in Fichte selbst vollzogen. Dieser Umschlag hat wesentlich mitgewirkt zu einer gründlichen und lebendigen Erfassung der Religion, wie sie in Schelling's „Religion und Philosophie", in Daub's „Theologumena", ganz vorzüglich aber in Schleiermacher zur Wirklichkeit geworden ist. Mehr als alles Andere aber haben die Kriegsjahre und die Begeisterung der Befreiungskriege (1813 u. f.) zu Weckung der Religiosität und des Glaubens beigetragen. Das

neuerwachende Glaubensbedürfniss konnte sich aber nach zwei verschiedenen Richtungen hin entfalten und zur Geltung zu bringen suchen: Einerseits konnte es, mit der Erbschaft der Bildungselemente und Errungenschaften der eben vergangenen Zeit bereichert, und nur die eben so unwissenschaftliche als irreligiöse dürre Verständigkeit negirend, als ein neues, befruchtendes Element auftreten; andererseits konnte es, die ganze Aufklärungsperiode als Abfall vom Glauben negierend und mit den Ueberbleibseln des Pietismus verbunden, den Standpunkt des 17. Jahrhunderts zu erneuern suchen. Wir haben hier zunächst von der erstern Richtung und ihrem Einfluss auf die Exegese zu sprechen. Natürlich steht hier Frdr. Schleiermacher (1768—1834) als Koryphäe an der Spitze. Zwar hat er in der praktischen Schrifterklärung wenig geleistet; zwar ist seine Verkennung der Wichtigkeit des Alten Testamentes als wesentlicher Mangel seiner Theologie allgemein anerkannt. Aber seine „Hermeneutik", nach seinem Tode herausgegeben von Lücke, ist reich an tiefen und geistvollen Gedanken: er hat zuerst die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, dass die neutestamentliche Sprache neben dem spätgriechischen Grundelement und dem hebräisch-aramäischen auch ein spezifisch-christliches als ein neues enthalte; er hat besonders gründlich und geistvoll die Grenzen zwischen der dogmatischen und philosophischen Erklärung erörtert und in die Streitfrage Licht gebracht, in wiefern die heil. Schrift und insbesondere das Neue Testament als ein einheitliches Ganzes oder als eine Vielheit unabhängiger Schriften zu behandeln sei. Schon während seiner Lebzeiten hat er besonders die Quellenkritik durch seine bahnbrechenden Untersuchungen „Ueber die Schriften des Lukas" und „Ueber den 1. Brief des Timotheus" angeregt und gefördert. Ueberhaupt ist von Schleiermacher ein Impuls ausgegangen, der nicht ermangeln konnte, auch auf die Schriftauslegung einen bedeutenden Einfluss zu üben. Wir haben hier zuerst F. Lücke, erst in Berlin, dann in Bonn und von 1828 an in Göttingen wirksam, zu nennen (1791—1855). Der 1. Ausgabe seines Commentars über das Johannes-Evangelium, welche noch an einer gewissen mystischen und leidenschaftlichen Einseitigkeit litt, folgte die 2. und 3. Ausgabe. In seiner Jugendarbeit „die Hermeneutik und ihre Geschichte" hat er seine ganze und volle Ueberzeugung betreffend die Stellung der Theologie zur heil. Schrift niedergelegt. Er missbilligt die Meinung, die heil. Schrift fordere vom Ausleger nicht mehr als jede andere Schrift des Alterthums; er fordert vom Ausleger vor allem Liebe zu dem Einen Worte Gottes; dieses suchen und finden in der Schrift, erklärt er für die Aufgabe des Exegeten. Dessen ungeachtet will er den Grundbedingungen aller Exegese, der Auffindung des grammatischen

und historischen Sinnes und Charakters der Schrift und ihrer einzelnen Theile, nichts vergeben; dies hat er in seiner ausführlichen Einleitung in die Apokalypse bewiesen. — Zu denjenigen Exegeten, welche unter dem Einfluss des neuen glaubensseligen Geistes stehen und denselben auch zu fördern suchen, muss auch Aug. Tholuck in Halle erwähnt werden. Durch seine Commentare über die Bergpredigt, über das Johannes-Evangelium, über den Römer- und Hebräerbrief hat er sich unter den Schriftauslegern einen Namen erworben. Verdienstlich ist in dieser Hinsicht seine fruchtbare Benutzung der Kirchenväter, so wie seine freie Stellung zur Inspirationslehre, worin er sich indessen nicht immer gleich bleibt. Dagegen lässt seine Exegese an grammatischer Genauigkeit zu wünschen übrig. — Mit der ganzen Errungenschaft der frühern und der neuern Zeit erscheint dagegen ausgestattet Friedr. Bleek (1793—1859) zuerst in Berlin, von 1829 an in Bonn. Nachdem er 1828 seine ausführliche Einleitung in den Hebräerbrief herausgegeben hatte, so liess er 1836—40 seinen Commentar über diese Schrift erscheinen, welcher an grammatischer und kritischer Genauigkeit und Umsicht, an richtigem und tiefem Einblick in den Gedankengang und an theologischer Würdigung des religiösen Gehaltes dieses Briefes nichts zu wünschen übrig lässt. Von seinen werthvollen biblischen Abhandlungen, die in den theol. Studien und Kritiken erschienen, nennen wir hier diejenige über das *γλώσσαις λαλεῖν*, Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im Neuen Testament; über das Zeitalter von Sacharia 9—14; über die Stellung der Apokryphen des Alten Testamentes im christl. Kanon; über die messianischen Weissagungen im Buche Daniel. Vortrefflich sind auch seine „Beiträge zur Evangelienkritik“ (1846). Aus seinem Nachlass sind dann von Kamphausen und F. Bleek veröffentlicht worden: Einleitung in das Alte Testament — Einleitung in das Neue Testament — Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien, ed. Holtzmann, und seine Vorlesungen über die Apokalypse. — An Bleek knüpfen wir M. Leber. de Wette (1780—1849), als Universitätslehrer zuerst in Heidelberg, dann in Berlin und seit 1822 in Basel. Auch als Kritiker und Exeget hat er, nach der Herausgabe seines etwas trockenen Commentars über die Psalmen, sich hauptsächlich durch seine „historisch-kritische Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments“ (zuerst 1817, dann öfter), durch seine „Einleitung in das Neue Testament“ und durch sein „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament“ (1836—1848, neu herausgegeben von Brückner) einen unvergänglichen Namen erworben. Obschon Freund Schleiermachers, hatte er doch mehr den Geist Herders in sich aufgenommen, so fern er die Reli-

gion und deren Urkunden mehr von der ästhetischen Seite auffasste, übertraf aber denselben an wissenschaftlicher Strenge und Gründlichkeit bei weitem. Als Kritiker kühn, ist er später immer besonnener geworden. Mit dem „Leben Jesu" v. Strauss hat er sich in der Weise auseinander gesetzt, dass er der mystischen Erklärung der Wunder den Vorzug gab vor der s. g. natürlichen, aber der historischen Persönlichkeit Jesu eine weit grössere Bedeutung zuerkannte als Strauss. Im Vorwort zu seinem Commentar über die Apokalypse endlich hat er das Bekenntniss abgelegt: Was auch das Schicksal unserer protestantischen Kirche sein mag, so weiss ich, dass in keinem andern Namen Heil ist als in dem Namen Jesu Christi des Gekreuzigten. — Als Organ dieser besonders von Schleiermacher angeregten Bestrebungen haben die „theol. Studien und Kritiken", begründet v. Schleiermacher, de Wette und Lücke, auch in exegetischer und biblisch-theologischer Hinsicht manche werthvolle Arbeiten enthalten. Dem de Wette'schen Handbuch steht der Commentar von Aug. Wilh. Meyer (seit 1829, dann in mehrern vermehrten und verbesserten Auflagen, endlich fortgesetzt von Lünemann, Huther und Düsterdiek) würdig zur Seite, durch grammatische Akribie, meist treffliche Auffassung des Sinnes und Zusammenhanges und durch maassvollen Gebrauch des Materials höchst brauchbar, ja unentbehrlich. — Endlich nimmt in dieser Kategorie von Exegeten Sam. Lutz (1785—1844), Prof. in Bern, eine ehrenvolle Stelle ein. Zwar hat er nichts exegetisches herausgegeben und ist daher in weitern Kreisen wenig bekannt, aber als akademischer Lehrer hat er durch seine philologische Genauigkeit, durch seine nie ermüdende, vielmehr immer im höchsten Grad anregende exegetische Dialektik, durch sein tiefes Erfassen des biblischen Geistes im Einzelnen und im Ganzen, auf seine Zuhörer einen unvergänglichen Eindruck gemacht. Aus seinem Nachlass hat Ad. Lutz die Hermeneutik, und R. Rüetschi die biblische Dogmatik (1847) herausgegeben. — Fassen wir den Grundcharakter dieser Reihe von Exegeten, vorzüglich in seinem Verhältniss zu demjenigen der vorigen Epoche, zusammen, so besteht er darin, dass er in allgemeiner theologischer Hinsicht nicht zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus vermittelt, sondern über beiden steht und stehen will, als Vermittlung von Glauben und Wissen, und dass er in Beziehung auf die Schrifterklärung insbesondere zwar die philologischen und kritischen Hülfsmittel und Errungenschaften der vorigen Periode sich frei aneignet, ja fortbildet, aber das Geschäft der Auslegung für unvollendet hält, wenn nicht auch der religiöse Sinn und Geist des biblischen Schriftstellers ermittelt ist. Dies haben in Bezug auf

das Neue Testament namentlich Lücke, Tholuk, Bleek, de Wette. und Lutz gethan.

Hier mag auch der geeignetste Ort sein, um die Verdienste um die Textkritik zu erwähnen, welche sich Griesbach, Matthäi, Scholz, Lachmann und Tischendorf erwarben. Griesbach hat in seiner kritischen Ausgabe des Neuen Testamentes 1796 (Neue Ausgabe des 1. Theils von D. Schulz 1827) nicht nur einen reichern Apparat zusammengestellt als seine Vorgänger, sondern auch die richtigen Grundsätze der Kritik aufgestellt. — Ein ganz neues System ist von Lachmann eingeführt worden; hatte nemlich selbst Griesbach noch den s. g. textus receptus zu Grunde gelegt und nur die aus äussern und innern Gründen aufzunehmenden Abweichungen in seinen Text aufgenommen, so suchte Lachmann den möglichst ältesten Text, namentlich den des 4. Jahrh. herzustellen, der dann als feste Grundlage der kritischen Operation dienen könne. Dieses Verfahren fand viel Widerspruch, da Lachmann den Orientalischen Text zu geben beabsichtigt, und nur, wo die Orientalischen Zeugen differiren (wie oft), die Occidentalischen entscheiden lässt und infolge dessen die Willkür nicht ganz ausschliesst. — Die grössten Verdienste um die Textkritik hat C. Tischendorf, sowohl durch seinen bereicherten und gesicherten kritischen Apparat, als durch seine zahlreichen Ausgaben des Neuen Testamentes — unter denen wir hier nur die Ed. major, septima, Lips. 1859 hervorheben (eine 8. Ed. ist im Druck), als auch seine Herausgabe einzelner wichtiger Handschriften, insbesondere der Sinaïtischen. Auch sind durch ihn die Grundsätze der Textkritik noch genauer als durch Griesbach festgestellt worden.

32. Der religiöse Aufschwung, welcher auf die deutschen Befreiungskriege folgte, hat aber noch eine andere Gestalt angenommen. Neben der philosophirenden, geistreichen Theologie Schleiermachers und Hegels bestand noch ein volksmässiges, realistisches Glaubensbedürfniss, welches sich weit mehr von der frischen und derben Art eines Luther angezogen und befriedigt fand. Der reinste und frischeste Vertreter dieser Richtung war Kl. Harms, welcher auf das Reformationsfest 1817, wie ein zweiter Luther, in seinen 95 Thesen dem Rationalismus den Fehdehandschuh hinwarf. Man blickte sehnsüchtig nach dem alten, ungebrochenen Glauben und dessen Symbolen. Mit diesem popularen Bedürfniss gieng eine politisch-kirchliche Restauration und eine Theologie Hand in Hand, welche die ganze wissenschaftliche Entwicklnng des 18. Jahrhunderts als Abfall betrachtete und nur in der möglichsten Erneuerung des alten Bibel- und Bekenntnissglaubens das Heil der Welt erblickte. Der Chorführer dieser apologetisch-polemischen Restaurationstheologie ist W. Hengsten-

berg, seit 1826 Prof. in Berlin und seit 1827 Herausgeber der evangelischen Kirchenzeitung. So einseitig auch seine Theologie genannt werden muss, so viel Unlauteres sich auch an diesen Namen hängt, so hat er doch als Bibelforscher ein unbestreitbares Verdienst. Seine „Christologie des Alten Testamentes“ — in der 1. Auflage fast ganz zu der altprotest. Ansicht von der Prophetie zurückkehrend, in den spätern aber wesentlich moderne Ideen mit aufnehmend — hat dadurch Epoche gemacht, dass sie den prophetischen Inhalt des Alten Testamentes in seiner Wichtigkeit und ewigen Wahrheit zum Bewusstsein gebracht hat. Freilich ist er sowohl hier als in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins Alte Testament“ bestrebt, die historisch-kritischen Resultate als „Rationalismus“ möglichst zu beseitigen und z. B. die Aechtheit des Buches Daniel und des zweiten Theiles von Sacharia zu retten, auch die Inkongruenz zwischen den Alttestamentlichen Citaten im Neuen Testament und dem ächten Sinne dieser Stellen zu verwischen und aufzuheben. Dazu steht ihm eine reiche Rüstkammer moderner Gelehrsamkeit zu Gebote. Seine Theologie ist daher mit Recht Repristinationstheologie genannt worden. Die Berechtigung dieser Bezeichnung beruht vornemlich auf Hengstenbergs Grundvoraussetzung der wesentlichen Identität des Schriftinhaltes mit dem Inhalt der Bekenntnisschriften und der Kirchenlehre. Auf denselben Pfaden wandelten seine Schüler Keil, Hävernik und W. Steiger. — Hier dürfen wir auch Tholuk nicht vergessen, der durch den Pietismus mit der „Evangelischen Kirchenzeitung“, durch seine Freisinnigkeit aber mit Schleiermacher und Neander zusammenhängt. Der Anhang zu seinem Commentar über den Hebräerbrief „das Alte Testament im Neuen“ ist mehr dem erstern verwandt. — Auch noch in anderer als orthodoxer Weise machte sich das neuerwachte Glaubensbedürfniss in der Theologie geltend, nemlich als mystische Theologie und Schrifterklärung. Hier sind Olshausen und Stier zu nennen. Herm. Olshausen (1766—1839), Prof. in Königsberg und zuletzt in Erlangen, hat durch zwei Schriften „über tiefern Schriftsinn“ und durch seinen „Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments“ in weiten Kreisen sehr anregend gewirkt. Er wollte die Schriftforschung sowohl von den Fesseln der dogmatischen als der grammatischen Interpretation befreien, und die göttliche Offenbarung in der Schrift und deren Centrum, Christus, in ihrer lebendigen Einheit mit Gott sowohl als mit der Menschheit zum Bewusstsein bringen. In sofern war Olshausen dem gewöhnlichen Supernaturalismus entgegen, als er das Mysterium der Schriftoffenbarung in dem Mysterium des geistleiblichen Wesens des Menschen wieder fand. Wahres religiöses Leben war ihm daher die Bedingung

des rechten Schriftverständnisses. — Verwandt und doch verschieden ist der theologische Charakter R. Stier's (1800—1862). Eine romantisch angelegte Natur, aber theils durch den religiösen Zug der Zeit, theils durch innere Erlebnisse zu einem entschiedenen Glauben an Christus geführt, welchem weder Neander noch Lücke genügten, hat er hauptsächlich als praktischer Geistlicher gewirkt. Aber als durch und durch biblischer Theolog hat er auch in exegetischer Hinsicht eine fruchtbare und anregende Thätigkeit entwickelt, ganz vorzüglich durch seine „Reden des Herrn Jesu." Ausserdem hat er sich besonders durch seine Berichtigung der Lutherischen Bibelübersetzung verdient gemacht. Seine Schrifterklärung ist die dogmatisch-mystische. Der heil. Geist ist ihm so sehr der auctor primarius der heil. Schrift, dass ihm die menschlichen Schriftsteller ganz zurücktreten. Doch geht er nicht bis zum alt-orthodoxen Inspirationsdogma zurück, denn nicht im Schriftbuchstaben, sondern im Schriftinhalt bezeugt sich ihm der heil. Geist. — Der Hauptmangel seiner Schrifterklärung ist der Mangel an begrifflicher Schärfe, eine Folge seiner lückenhaften wissenschaftlichen Vorbildung.

33. Doch neben der specifisch-religiösen, vielfach mystisch-pietistischen Richtung, welche vorzüglich vom dritten Dezennium dieses Jahrhunderts an die Theologie beherrschte, ist noch ein anderes Element nicht zu übersehn, das eine Zeit lang die Herrschaft in der Theologie behauptete: es ist das kritisch-spekulative. Die eminente philosophische Thätigkeit, welche in Kant ihren grossen Anfänger, in Fichte und Schelling, zum Theil auch in Schleiermacher ihre Fortbildner gehabt, hatte in Hegel ihren dermaligen Abschluss gefunden. Insonderheit war es die logische Geschichtskonstruktion dieses Denkers, von welcher eine wichtige Anregung ausgieng. Der Einfluss der Hegel'schen Philosophie auf die Theologie war zunächst ein gebundener, der Orthodoxie eher förderlicher, wie an Daub und Marheineke zu sehen war. Die Einheit von Glauben und Wissenschaft war die Voraussetzung dieser Schule und der Gegensatz beider galt für einen überwundenen Standpunkt. So lange Hegel lebte, war die Frage unter seinen Schülern nur die, welcher unter ihnen den Meister am richtigsten verstanden habe. Nach seinem Tode aber emanzipirte man sich von dieser Auktorität und fasste einzig die Consequenz des Systems in's Auge. Die Hegel'sche Voraussetzung, dass die Idee sich nur in der Menschheit und nicht in Einem Individuum verwirkliche, trat in Strauss'ens Leben Jesu revolutionär in die theologische Welt ein. Das Neue dieses Werkes bestand nicht darin, dass in der evangelischen Geschichte Sagen und Mythen angenommen wurden, sondern darin, dass diese Annahme mit der rücksichtslosesten Consequenz

durchgeführt und ausgesprochen wurde. Strauss hat das Unzulängliche und Verfehlte der supernaturalistischen wie der s. g. natürlichen Wundererklärung treffend dargethan und als dritte und allein statthafte Erklärung die mythische hingestellt. Ueberhaupt war von jetzt an die s. g. Baur'sche oder Tübinger Schule die Trägerin der vom Hegel'schen Geist durchdrungenen kritischen Schriftforschung. — Ferd. Christ. Baur (1792—1860), das Haupt dieser Schule, war von vorne herein vielmehr den gründlichsten dogmenhistorischen Forschungen als dem Bibelstudium zugethan. In dieser Richtung hatte er bereits eine epochemachende schriftstellerische Wirksamkeit entwickelt, als er durch den um das Strauss'sche Leben Jesu entsponnenen Streit zu seinen Untersuchungen über das Neue Testament sich veranlasst sah. Ausser seiner geistreichen Hypothese über Veranlassung und Zweck des Römerbriefes sind seine bedeutendsten Arbeiten auf diesem Gebiete: „Der Apostel Paulus" (1845) und „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847). Ausserdem sind auch seine kleinern Arbeiten über die Pastoralbriefe und über das Markus-Evangelium zu erwähnen. Alle diese Arbeiten waren von dem Gedanken getragen, das Urchristenthum rein geschichtlich und in der dialektischen Bewegung seiner Momente zu begreifen, wobei es nicht sowohl auf die Personen ankomme als auf die Idee. Ausser der Kühnheit seiner Kritik ist in seinen Hauptschriften die mitunter treffliche Entwicklung des Gedankenganges Neutestamentlicher Schriften hervorzuheben. Die Resultate dieser Kritik: die Beschränkung der ächten Briefe Pauli auf die vier Hauptbriefe, die Hinabrückung der meisten übrigen Neutestamentlichen Schriften, insonderheit des Johannes-Evangeliums, bis tief ins 2. Jahrhundert, die Behauptung, dass letzteres keine historische, sondern eine dogmatische Schrift sei, — überhaupt aber der Nachweis, dass das Urchristenthum, vom Ebionitismus ausgehend, sich durch den Gegensatz des letztern und des Paulinismus entwickelt habe, bis es durch Vermittlung des Gegensatzes sich zum „katholischen" Christenthum ausgebildet habe, und dass dieser Vermittlung die Mehrzahl unserer Neutestamentlichen Schriften angehöre — diese Resultate sind bekannt genug. Doch war es nicht einmal Baur selbst, sondern nach Strauss A. Schwegler, welcher mit seiner Schrift über den Montanismus und dann insonderheit mit seinem Werk über „das nachapostolische Zeitalter" (1846) das Eis gebrochen hatte. Besonnener hat E. Zeller mit seiner Abhandlung über die Zeugnisse für das Johannes-Evangelium, über die Schriften des Lukas und hauptsächlich mit seiner Schrift über die Apostelgeschichte (1854) Beiträge zur Neutestamentlichen Kritik geliefert. — Organ der „Tübinger Schule" waren seit 1842 die von Zeller

gegründeten, später von Baur allein übernommenen „Theolog. Jahrbücher." Neben diesen nahm auch eine bedeutende Stelle in dieser Richtung Ad. Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" ein, wie dann Hilgenfeld selbst — zwar weniger in Ergründung der apostolischen als der nachapostolischen Literatur thätig gewesen ist. Insbesondere sind seine Arbeiten über die Evangelien Justins, der Clementinen und Marcions, und sein „Nov. Testam. extra canonem receptum", auch Volkmar's Neutestamentliche Apokryphen für die historisch-kritische Erforschung auch der Neutestamentlichen Schriften mittelbar sehr erspriesslich geworden. Eine Zeit lang hat diese kritische Theologie ziemlich die Herrschaft behauptet; aber der Schiffbruch der Hegel'schen Schule und die Ereignisse des Jahres 1848 liessen in einen tiefen Abgrund hineinblicken und verbreiteten einen solchen Schrecken vor den wahren oder vermeintlichen Folgen der Hegel'schen Kritik und Weltanschauung, dass eine Reaktion auch auf dem Gebiete des Bibelstudiums unvermeidlich war.

34. Als Vorkämpfer auf diesem Felde der Reaktion gegen die kritische und spekulative Theologie begegnet uns wiederum Hengstenberg. Mit noch grösserm Recht als einst gegen den Rationalismus vulgaris schien er nun gegen ein System anzukämpfen, das solche Früchte gebracht hatte. Das gesteigerte Sündenbewusstsein und im Zusammenhang damit die kritikfeindliche, unbedingte Unterwerfung unter die Schrift-Auktorität, der absolute Inspirationsglaube und die Infallibilität des biblischen Kanons, kurz die Verschmelzung der Orthodoxie und des Pietismus, dies war der imponirende Standpunkt, der von Hengstenberg und einer grossen Menge von Theologen gegen jene „destruktive" Theologie eingenommen wurde. Noch weit entschiedener als bisher nahm die Theologie, und das Bibelstudium nicht am wenigsten, einen apologetischen Charakter an. Die Vereinbarkeit der Mosaischen Kosmogonie mit der Naturwissenschaft, der Bibel mit der Astronomie, die Einheit der Genesis, der Mosaische Ursprung des Pentateuchs, die Aechtheit des Buches Daniel und des 2. Theiles von Sacharia, die Identität des Verfassers des vierten Evangeliums mit dem der Apokalypse u. a. wurde mit einem Eifer vertheidigt, als ob davon das Heil der Welt abhienge. In auffallender Weise wurden dagegen von dieser Seite her die materiellen Fragen des Christenthums vernachlässigt und der Inhalt der heil. Schrift gegenüber der Form hintangesetzt. Man sah die heil. Schrift gleichsam als eine Festung an, wo die Stadt um der Befestigungen willen da sei, und wo man die Pflicht habe, vor allem die schwachen Stellen zu vertheidigen, d. h. was unhaltbar oder prekär ist, für wichtiger zu halten als die ewige Wahrheit selbst. Mit diesem formal-apologetischen

Bestreben gieng eine andere Richtung Hand in Hand, nemlich die chiliastische. Beide bilden die natürliche Reaktion gegen eine Theologie und Philosophie, welche theils den christlichen Glaubensgrund aufzulösen geschienen, theils das Jenseits in hochmüthiger Selbstgenugsamkeit im Diesseits hatte aufgehen lassen. Noch lebte nemlich die Bengel'sche Schule fort, ja sie lebte gerade jetzt wieder auf, da so viele Zeiterscheinungen auf eine immer grössere und prinzipiellere Scheidung zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche der Welt und der Lüge vorzubereiten schienen. Man sah in Apok. 13. die Verbindung des Antichristenthums mit der falschen Philosophie, in 2. Thess. 2, 1—12 die herrschende Selbstvergötterung unzweideutig vorgezeichnet. Man fand in den verhängnissvollen Erscheinungen der Zeit Vorboten des Weltgerichts. Aus solcher Stimmung heraus gieng man mit Vorliebe an die prophetischen und eschatologischen Theile der heil. Schrift, insbesondere an Daniel und die Apokalypse. Da war denjenigen, welche mit ihrer Abneigung gegen alle historische Kritik eine Liebe zum Mysteriösen verbanden, ein weites Feld der Deutung geöffnet. Kommt nun noch der phantastische Zug der Zeit dazu, so ist es natürlich, dass man sich von den klaren und einfachen Theilen der Schrift ab und zu den mysteriösen und unendlich deutungsfähigen Schriften hinwendet. Es sind grösstentheils dieselben Theologen, welche jener Apologetik um jeden Preis, und welche dieser chiliastischen Neigung huldigen, religiöse, gelehrte und geistreiche Männer, wie Christ. K. v. Hofmann in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung", F. Delitzsch in seiner „biblisch-prophetischen Theologie", Kurtz („Lehrbuch der heil. Geschichte"), J. P. Lange („Positive Dogmatik", S. 1271 u. f.) und vorzüglich K. A. Auberlen („der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis"). Letzterer hat sehr tiefe Blicke in den religiösen Geist nnd Gehalt der Prophetie gethan; um so mehr ist es zu bedauern, dass er seine „reichsgeschichtliche" Erklärung der „zeitgeschichtlichen" als der „rationalistischen", als wäre die ideale und die reale Geschichte unvereinbar, entgegengesetzt und damit die Apokalypse ihrem geschichtlichen Boden entrückt hat. Mit dieser chiliastischen Richtung verbindet sich bei Manchen die realistisch-theosophische. Im Gegensatz gegen eine alte und neue philosophirende und dogmatisirende Schrifterklärung, welche die biblischen Gedanken spiritualisiren und verdünnen zu müssen glaubt, hat es freilich seine volle Berechtigung, wenn R. Rothe (Vorrede zu Auberlens „F. Ch. Oetinger") sagt: „Unsere „traditionelle Exegese lässt mich die Schrift verstehn, aber sie reicht „nicht aus, um mich sie ganz und rein verstehn zu lassen. Den allgemeinen Inhalt der Gedanken weiss sie wohl hervorzuziehn, aber „die eigenthümliche Gestalt, in der diese Gedanken in ihr

„auftreten, weiss sie nicht zu motiviren. In der That, haben der Herr „und seine Apostel nur das und gerade das sagen wollen, was die „Ausleger sie sagen lassen, so haben sie sich sehr ungelenk und „unbequem, oder, richtiger geredet, sehr wunderlich ausgedrückt“, und weiter unten: „Das in der Schrift selbst nicht ausdrücklich vorge„tragene, sondern nur vorausgesetzte System der biblischen Grund„begriffe fehlt uns, es ist nun einmal nicht das unserer Schulen, und „so lange wir ohne dasselbe exegisiren, muss uns die Bibel ein halb„verschlossenes Buch bleiben. Mit andern Grundbegriffen als den „uns geläufigen, welche wir für die einzig möglichen zu halten pflegen, „müssen wir in sie eintreten; und welche diese auch immer sein, und „wo sie auch immer zu suchen sein mögen, das Eine wenigstens ist „wohl unzweifelhaft nach dem ganzen Klange der Melodie der Schrift „in ihrer natürlichen Fülle, dass sie realistischere, „massivere“ sein „müssen.“ Indem man anerkannte, dass zwischen unsern Anschauungen und Denkformen und denen der biblischen Schriftsteller ein Unterschied stattfindet und dass zu einem vollen Verständniss der heil. Schrift auch ein Verständniss nicht nur der von ihnen gelehrten Wahrheiten, sondern auch der von ihnen vorausgesetzten Denkformen erfordert wird, hätte man sich mit dieser Einsicht begnügen und sich darauf beschränken, diese Anschauungen zum exegetischen Gebrauch und Verständniss sich aneignen sollen. So wie man nun aber weiter gieng, jene antik-biblische Anschauung mit unsern modernen Anschauungen und Kategorien zu vermitteln suchte und auf solche Weise den biblischen Schriften ein theosophisches System unterlegte, so gerieth man auf Irrwege, welche die Schriftauslegung nur verfälschen konnten. Die Abneigung gegen das Einfache und Natürliche, der Hang zum Mysteriösen und die Voraussetzung, dass unsre Tiefsinnigkeiten auch die der heil. Schriftsteller sein müssen, dies hat von den Alexandrinern an bis auf die Gegenwart unendlich viel beigetragen, um die Exegese zu verderben. (Das Nähere hierüber siehe bei Hupfeld, „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung“ 1861.)

35. Wenn wir nachträglich noch eine kurze Uebersicht der Geschichte der Exegese in den Niederlanden geben, so findet dies darin seine Rechtfertigung, dass die Niederländische Kirche und Theologie auch in der Neuzeit, und nicht am wenigsten in Dingen des Bibelstudiums, eine ehrenvolle Stelle einnimmt, dass eben hier die Wissenschaft eine von der deutschen sehr verschiedene Entwicklung gehabt hat. Holland hat keinen Schleiermacher, keinen Strauss, keine Tübinger-Schule gehabt. Zudem hat die Holländische Theologie einen unmittelbarern Einfluss auf die Kirche, und durch diese auf Volk und Staat geübt. Als Epoche der neuern Holländischen Theo-

logie wird das Jahr 1787, das Gründungsjahr der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums, angenommen. Aehnlich wie Ernesti, hat Kantelaar gezeigt, dass die Bibel ein Buch sei, das göttliche Offenbarungen enthalte, aber von Menschen geschrieben sei, die, so hoch erleuchtet sie auch sein mochten, doch nicht aufhörten Menschen zu sein, und dass sie deshalb mit Hülfe derjenigen Mittel erklärt werden müsse, welche bei Büchern, in todten oder lebenden Sprachen geschrieben, gewöhnlich angewandt werden. Als Exeget ragt in den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts Bosveld (1756—1809), der bedeutendste Schriftausleger dieses Zeitraums, hervor. Davon legen Zeugniss ab seine Erklärung von 1. Cor. 15, des Galaterbriefes, in welchem er als der Erste den Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* einer gründlichen Erörterung unterwarf, das Verhältniss von Gal. 2, 1 u. f. zum s. g. Apostelkonvent in negativem Sinn entschied und auch den bestrittenen Ausdruck *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zuerst genauer erläuterte, wobei er die Frage, ob die Apostel in ihrem Glauben an die Nähe der Parusie sich geirrt haben, mit Berufung auf Marc. 13, 32. bejahend beantwortete. Von seiner streng historischen Methode ist auch seine Erklärung des *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* (2. Thess. 2.) ein Beweis. Kaum mag es eine in den paulinischen Briefen vorkommende exegetisch-dogmatische Frage von einiger Wichtigkeit geben, in welche Bosveld mit seiner grammatisch-historischen Methode nicht Licht gebracht hätte. Doch war damals diese Methode in Holland erst in ihren Anfängen. Für die Holländische Theologie war das Jahr 1815 in so fern ein entscheidendes, als an die Stelle einer Universitätsordnung, nach welcher jeder theologische Lehrer verpflichtet war über Dogmatik zu lesen, eine vollständige Theilung der Disziplinen eintrat. Diese musste auch der exegetischen Theologie zu gut kommen. Auch ist diese neueste Zeit fruchtbar an tüchtigen Arbeiten auf diesem Gebiete. Wir nennen Parcan's „hermeneutica codicis sacri" (1846) und Kuenen's „criticae et hermeneuticae librorum N. Foederis lineamenta", und Cobet's Schrift „de arte interpretandi". Vortrefflich sagt namentlich Kuenen a. a. O.: „intelligere scriptorem is dicendus est, qui idem quod ille dum scribebat cogitavit legens cogitat." In der Sache der Textkritik war von Mill und Wetstein bereits tüchtig vorgearbeitet worden. Den so gebahnten Weg verfolgten Doedes, Heringa, während namentlich Scholten mit seiner freien und scharfen Conjektural-Kritik, insonderheit mit Beziehung auf das Johannes-Evangelium, viel Widerspruch erregte. Was die Exegese selbst betrifft, so hat diejenige des Alten Testamentes in den Niederlanden jederzeit mehr Bearbeitung gefunden als die des Neuen, doch scheint bis 1815 die freiere Erforschung

dieses Theiles der heil. Schrift in die Niederlande noch wenig eingedrungen zu sein. Seit dieser Zeit finden auch unbefangenere Forschungen Anklang: Jac. Amersvoordt, van der Palm, Hamaker, Kuenen, Hoekstra sind hier mit Auszeichnung zu nennen; doch hat Hamaker durch seine freie Auffassung der Prophetie wie überhaupt durch seine akademische Thätigkeit sich den Ruf zugezogen, Rationalisten zu bilden. In der Neutestamentlichen Exegese, Theologie und Kritik ragen hervor Heringa, van Hengel, Oosterzee, Niermeyer, Scholten. Für Heringa war freilich die Exegese nur Mittel für die Dogmatik, wie seine opera exegetica et hermeneutica, und noch mehr seine akademischen Diktate „Animadversiones de locis N. Testamenti, quorum praecipuus est usus in probandis doctrinae christianae capitibus“ beweisen.“ Wohl der bedeutendste Niederländische Exeget der Neuzeit ist W. Alb. van Hengel, Lehrer an den Hochschulen zu Franeker, zu Amsterdam und zu Leyden. Seine Auslegung ist die grammatisch-objektive und ist mit den Jahren immer gediegener geworden. Seine „annotatio in loca nonnulla“ verglichen mit seinem „Commentarius perpetuus in epistolam ad Philipp“, und ganz vorzüglich sein „Commentarius in epistolam ad Romanos“ legen davon Zeugniss ab. Seine biblisch-theologischen Untersuchungen über den Unterschied von σῶμα und σάρξ, von μετάνοια und ἐπιστροφή beweisen seine Meisterschaft auch auf diesem Gebiete. So sehr die Worterklärung bei ihm die Hauptsache ist, so wesentlich ist der Dienst welchen van Hengel gerade dadurch dem dogmatischen Verständniss namentlich des Römerbriefes geleistet hat. — Niermeyer hat sich vorzüglich um diejenigen Parthien des Neuen Testamentes verdient gemacht, welche nach den Forschungen der Baur'schen Schule einer neuen Untersuchung bedürftig zu sein schienen. Insbesondere ist seine Untersuchung über die Apokalypse eine gründliche Leistung. Noch Vieles wäre von ihm zu hoffen gewesen, hätte ihn nicht der Tod abgerufen (1855). — Van Oosterzee, Prof. in Utrecht, hat in seiner Christologie des Alten Testaments — gleich Hengstenberg — den Beweis zu leisten gesucht, dass alle im Neuen Testament als messianisch angeführten Stellen, namentlich auch Jes. 7, 14, im Sinne der Verff. auch wirklich messianisch seien, wobei die Voraussetzung waltet, dass die Hermeneutik der Neutestamentlichen Schriftsteller in vollkommener Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der grammatisch-historischen Auslegung sei. Dies ist von ihm sogar in popularen Fragstücken hingestellt worden. „Wir müssen bekennen, sagt der Verfasser der „pragmatischen Geschichte der Theologie in den Niederlanden“, dass auf einem Standpunkt wie der van Oosterzee's alle Diskussion ihren Werth verliert.“ Doch ist z. B. seine „Theologie

des Neuen Testamentes" weniger befangen, als man es hiernach erwarten sollte, und wenn er die Aechtheit der Pastoralbriefe verficht, so hat er wenigstens alle Stimmen der Kirche, mit der einzigen Ausnahme des Häretikers Marcion, bis auf Schleiermacher und Baur hinter sich. — Als Gegensatz gegen Oosterzee und als Haupt der freisinnigen Theologie in Holland ist J. H. Scholten, geb. 1811, seit 1843 Prof. in Leyden, auszuzeichnen. Ausser seinem dogmatischen Hauptwerk „de leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen" etc. und seiner „Arbeit über den freien Willen" sind hier als charakteristisch hervorzuheben sein Werk über das Evangelium nach Johannes, seine Untersuchung über den Apostel Johannes in Kleinasien und seine gegen Tischendorf gerichtete Schrift „die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments". Scholten hat freilich die compakte Mehrheit der conservativen Theologen, einen Da Costa, Doedes, Oosterzee u. a. gegen sich. — Wir nennen endlich noch den Prediger der Wallonischen Gemeinde zu Rotterdam, Alb. Réville, welcher u. a. mehrere bedeutende kritische Abhandlungen, namentlich: „Jean le prophète et Jean l'Evangeliste" und „Néron l'Antichrist" in die Revue von Colani geliefert hat. Aus dieser dürftigen Aufzählung wird bereits die Einsicht gewonnen worden sein, dass die biblischen Studien in Holland mit Eifer und Gründlichkeit betrieben werden, dass der Einfluss der deutschen Theologie auf die holländische ein sehr bedeutender ist, dass aber dessen ungeachtet diese letztere ihren selbständigen Gang verfolgt; dass der Gegensatz zwischen der conservativen Theologie und der Theologie des Fortschrittes ein sehr ausgesprochener ist, doch so, dass jene nicht infolge einer politisch-kirchlichen Restauration, sondern mehr infolge des zähen Charakters der holländisch-reformirten Kirche, die liberale Theologie hingegen als Reaktion gegen den alten Dogmatismus und Traditionalismus zu begreifen ist. Als Sitz der conservativen Theologie thut sich Utrecht, als Sitz der fortschrittlichen Theologie Leyden hervor. — Vgl. Christ. Sepp, Johannes Stinstra en zijn tijd. Amsterdam 1865. — Idem, Proeve eener pragmatische geschiedenis der Theologie in Nederland, van 1787 tot 1858. Amsterd. 1868.

Folgerungen aus der Geschichte der Exegese für das Wesen und die Grundsätze der Schriftauslegung.

α. Beurtheilung der verschiedenen exegetischen Methoden.

36. So verschieden auch die Auslegungsmethoden, und so gross auch die Einseitigkeiten und Irrwege der Exegese gewesen sind,

so sind sie doch fast alle aus irgend einem richtigen Gefühl hervorgegangen. Um aus der Geschichte der Auslegung die wahre Methode zu abstrahiren, wird demnach erfordert, dass wir jeweilen auch das Wahre am Irrthum erkennen und dann prüfen, wo Wahrheit und Irrthum sich scheiden. Die allegorische Interpretation, die älteste von allen, setzt voraus, dass die heil. Schrift die Wahrheit enthalte; da aber zwischen dem Geist derselben und dem Geist des Interpreten ein namhafter Unterschied besteht, so sucht der Allegorist denselben dadurch aufzuheben, dass er das Widerstrebende in der Schrift als blosse Form, als äusserliches *σῶμα* betrachtet und hinter diesem den tieferen Sinn, welcher mit demjenigen des Auslegers identisch sein muss, aufsucht. Das Richtige hierbei ist, dass die heil. Schriften einen Sinn und Geist haben, der gar nicht immer auf der Oberfläche liegt, sondern aufgesucht werden muss. Der Irrthum aber ist die Voraussetzung, dass dieser Sinn und Geist mit demjenigen des Auslegers und seiner Zeit übereinstimmend sein müsse. Auch liegt der allegorischen Interpretation die dualistische Trennung des Wortsinnes und des tiefern Sinnes zum Grunde, statt dass beide in ihrer Einheit aufgefasst werden sollten. Die allegorische Interpretation ist mit Einem Wort das Produkt eines unbedingten Respektes vor der heil. Schrift und eines Mangels an historischem Sinn. Die Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn, welche das ganze Mittelalter beherrscht hat, will zwar die allegorische Interpretation dadurch corrigiren, dass sie den Wortsinn (die littera) einigermassen zu seinem Recht kommen lässt, stimmt aber im Uebrigen ganz mit derselben überein, nur dass sie noch schlechter ist, indem sie nicht nur Einen, sondern verschiedene tiefere Sinne annimmt und dieselben noch weniger, als die einfach allegorische, in ihrer organischen Einheit mit dem Wortsinn aufzufassen weiss. War bereits bei der allegorischen Methode, wie die alten Alexandriner sie übten, der Willkür ein weiter Spielraum gegeben, so ist dies bei der Anwendung des vierfachen Schriftsinns noch ungleich mehr der Fall. — Die dogmatische Auslegung, wie sie vorzüglich in der protestantischen Kirche zur Zeit der Herrschaft der Orthodoxie herrschend gewesen, ist aus der richtigen Einsicht entsprungen, dass die heil. Schrift Wahrheit, und zwar göttliche Wahrheit lehren wolle. Diese zu suchen und zu finden hielt sie für ihre Aufgabe. Aber sie irrte nicht nur darin, dass sie die Mittel und Wege, durch welche allein zu dieser Wahrheit zu gelangen ist, vielfach miskannte und geringschätzte, sondern hauptsächlich darin, dass sie von bestimmten dogmatischen Voraussetzungen ausgieng, nach diesen interpretirte und sich das Resultat vorzeichnete, zu dem man kommen oder nicht kommen müsse. Die dogmatische Hauptvoraus-

setzung war die mechanische Inspiration der Schrift, und infolge deren ihre Unfehlbarkeit auch in den einzelnsten und äusserlichsten Dingen, so wie auch die Annahme, dass die ganze Bibel ein einheitlicher Offenbarungskodex sei. Was nun mit dieser Voraussetzung nicht übereinstimmte, musste exegetisch gepresst werden, bis es nichts anderes sagte als was vorausgesetzt war. Damit war ein anderes verkehrtes Streben verbunden, dies nemlich, dass die heil. Schrift der kirchlich-konfessionellen Polemik dienen musste. Es durfte infolge dessen in der Schrift nichts gefunden werden, was der gegnerischen Ansicht günstig sein konnte, und wo solches wirklich sich vorfand, da musste mit exegetischen Künsten nachgeholfen werden, während alle Stellen, welche die eigene Parteimeinung zu stützen schienen, ausgebeutet und die ganze Schrift als Rüstkammer zur Bestreitung der Gegner betrachtet wurde. Einen verderblichen Einfluss übte dieser Schriftgebrauch auf die Exegese nicht nur dadurch, dass diese in den Schnürleib der kirchlichen Orthodoxie gepresst, sondern auch dadurch, dass die heil. Schrift als eine atomistische Sammlung von dictis probantibus angesehen wurde. Die pietistische Auslegung hat sich daher der orthodoxen in so fern mit Recht entgegengesetzt, als sie von der richtigen Ansicht ausgieng, die heil. Schrift sei nicht sowohl zur Belehrung des Verstandes, als zur Erweckung des Herzens und Heiligung des Lebens bestimmt. Sie hatte auch darin ganz recht, dass sie die heil. Schrift den kirchlichen Symbolen überordnete und nicht von vorne herein annahm, der Sinn der Schrift könne und dürfe diesen nicht widersprechen. Aber eine Ausartung und Verflachung der Exegese lag darin, dass der Pietismus, den historischen Charakter der biblischen Schriften nicht weniger miskennend als die Orthodoxie, die grammatischen, historischen und logischen Hülfsmittel vernachlässigte, ja zum Theil verachtete, durch die der ächte Sinn der Schrift gefunden werden muss. Der Pietismus überschüttete die Bibel mit erbaulichen Reflexionen und Nutzanwendungen und verwechselte so die Schrift-Erklärung mit der Schrift-Anwendung. Auch warf er sich nicht selten mit Vorliebe auf Schriften wie das Hohelied, dessen „geistliche" Auslegung unermesslichen Stoff darbot zu Liebetändeleien mit dem Heiland. — Die rationalistische Erklärung stand in so fern mit der pietistischen in einem gewissen Zusammenhang, als auch sie der dogmatischen entgegengesetzt war und die moralische Besserung für den Zweck der heil. Schrift hielt. Die rationalistische Erklärung gieng von der richtigen Einsicht aus, dass die heil. Schriften vor allem historisch aufgefasst und interpretirt werden müssen. Diese historische Interpretation konnte aber zwei verschiedene Wege einschlagen: sie konnte entweder im Gegensatz gegen die Fesseln, welche

bisher die Kirche dem menschlichen Denken auferlegt hatte, die diesem widersprechenden Gedanken und Vorstellungen als bloss lokale und temporelle, als judaisirende Meinungen beseitigen, wofür dann häufig der platteste Menschenverstand als Norm angenommen wurde, oder sie konnte von der Voraussetzung ausgehn, dass die Bibel eigentlich nichts anderes als „die Vernunft-Religion" lehren wolle, und demgemäss den Sinn der Schrift möglichst der „Vernunft" gemäss machen. Dabei wurde nun übersehen, dass die „Vernunft" nichts fertiges und unwandelbares ist, sondern verschieden nach Zeitalter, Volksgeist und Individualität, verschieden nach der Herzensstellung des Menschen zu Gott. Gerade für die tiefsten und christlichsten Gedanken, für die, welche die Welt erneuert haben und das Menschenherz jederzeit zu erneuern vermögen, hatte die rationalistische „Vernunft" keinen Sinn. Nicht identisch mit der rationalistischen, wie so oft behauptet wird, ist die grammatisch-historische Erklärung. Diese steht unbedingt auf der richtigen Voraussetzung, dass die Bibel sowohl im Ganzen als im Einzelnen ein geschichtliches Produkt sei, und wenn auch noch so göttlich ihrem obersten Ursprung und ihrem wesentlichen Inhalt nach, durch Menschen geschrieben sei in menschlicher Sprache und unter menschlichen Verhältnissen, und dass sie daher mit ähnlichen Hülfsmitteln und nach denselben Grundsätzen auszulegen sei wie andere Bücher aus dem Alterthum. Diese Ausleger verwenden also auf Ermittlung der Sprache als des Organs der Gedanken des Schriftstellers denselben Fleiss wie auf die Sprache der s. g. Profanschriftsteller, überzeugt, dass dieses der allein richtige und mögliche Weg sei, um zur Ermittlung des ächten Sinnes des heil. Schriftstellers zu gelangen. Sie erforschen die Person des Verfassers und seiner Zeit, das Verhältniss, in welchem er zu den Zeitbewegungen stand, die Veranlassung und den Zweck seiner Schrift. Wenn nun in allem diesem die grammatisch-historischen Ausleger unbedingt auf dem richtigen Standpunkt stehen, so ist doch nicht zu verkennen, dass die grammatisch-kritischen Erörterungen, die historisch-kritischen Untersuchungen so sehr zur Hauptsache gemacht werden können, dass darüber die rechte Hauptsache, der Sinn und Geist des Schriftstellers, ganz übersehen werden kann. Es ist nicht zu läugnen, dass die rein-objektive Stellung des Auslegers zu seinem Schriftsteller in Gleichgültigkeit gegen das, was er sagt, und diese in Unfähigkeit des Verständnisses ausarten kann. Aufs. engste verwandt mit der historischen Auslegung ist die kritische. Ohne Kritik ist keine geschichtliche und folglich auch keine exegetische Forschung möglich. Ausser der Kritik des Textes ist auch die historische Kritik nothwendig. Die kritische Schriftbehandlung kommt nun oft in Conflikt mit gewissen

traditionellen Meinungen, die sie zu prüfen hat; ja sie ist grossentheils selbst nichts anderes als Prüfung der traditionellen Meinungen über Verfasser, Zeitalter und Verhältnisse, unter denen die betreffende Schrift entstanden ist. Dadurch ist sie bei allen Traditionsgläubigen in Verruf gekommen: man hat Kritik und Offenbarung als Gegensätze einander gegenübergestellt; mit Unrecht! nicht Offenbarung und Kritik, sondern Tradition und Kritik stehen einander gegenüber. Nun ist freilich nicht zu läugnen, dass auf diesem Gebiet, wo die Combination und Conjektur ihr Bestes thun muss, auch der subjektiven Willkür und Liebhaberei ein weiter Spielraum geöffnet ist. Nicht als ob die kritische Conjektur oder Hypothese an sich unzulässig wäre; es kann ja auch hier einen Copernikus, einen Kepler oder Newton geben! Aber jede, auch die genialste Hypothese muss sich bewähren, d. h. alle wesentlichen Erscheinungen müssen sich aus derselben erklären lassen oder ihr wenigstens nicht widersprechen. Nun aber sind doch nur die wenigsten Hypothesen so glücklich, und wenn nun dennoch eine Hypothese, trotz widersprechenden Erscheinungen, um jeden Preis festgehalten werden will; wenn man nur Augen hat für das, was derselben günstig, keine Augen für das, was derselben ungünstig ist: so ist die Kritik nebst der Exegese, welche dieselbe stützen soll, auf einem Irrweg angelangt. Wenn dann vollends eine solche Conjektur für ein Dogma, ein unerwiesenes Resultat als Partei-Parole ausgegeben wird, dann hört alle wissenschaftliche Diskussion auf. Der kritischen Schriftbehandlung steht diametral die apologetische gegenüber. Angesichts einer willkürlichen und tendenziösen Hyperkritik ist sie im Recht, wenn sie dieselbe ihrerseits wieder einer Kritik unterwirft und die Gründe, welche sich für die traditionelle Ansicht anführen lassen, geltend macht. Sofern aber diese apologetische Schriftbehandlung die traditionelle Ansicht um jeden Preis, auch um den Preis der subjektiven Wahrhaftigkeit und wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit, aufrecht zu erhalten sucht, so wird sie selbst tendenziös und hat kein Recht mehr, sich über die Tendenzkritik zu beklagen. Wenn es tendenziös ist, nur dasjenige sehen zu wollen, was gegen die herkömmliche Ansicht zeugt, so ist es nicht weniger tendenziös, ausschliesslich das sehen und geltend machen zu wollen, was derselben günstig ist. So kann es namentlich nur um den Preis der wissenschaftlichen Genauigkeit geschehen, wenn man die völlige Uebereinstimmung des Sinnes, in welchem die Neutestamentlichen Schriftsteller gewisse Alttestamentliche Stellen gebrauchen, mit dem ursprünglichen Sinne derselben, oder die Harmonie der Mosaischen Kosmogonie und Welt-

anschauung mit den Ergebnissen der Geologie und Astronomie durch alle Mittel einer künstlichen Bibelerklärung zu stützen sucht, oder wenn man historische Widersprüche, die für jeden Unbefangenen auf der Hand liegen, hinwegerklärt. Wenn dann vollends eine solche hyperconservative Schriftbehandlung für die allein „gläubige" ausgegeben wird, so ist dadurch die wissenschaftliche und ehrliche Diskussion eben so sehr abgeschnitten, wie durch eine unter der Firma der Liberalität ausgegebene kritische Conjektur. Wir schliessen mit der spiritualistischen (pneumatischen) Auslegung. Diese beruht auf der wahren Voraussetzung, dass der göttliche Geist der heil. Schrift nur vermittelst des göttlichen Geistes verstanden werden könne. In der That muss die Schrift in dem Geist gelesen und erklärt werden, in welchem sie geschrieben ist; denn nur Verwandtes kann das Verwandte verstehn. Es ist aber ein grosses Misverständniss und ein arger Misbrauch der pneumatischen Interpretation, wenn man in hochmüthiger Verachtung der menschlichen Mittel, welche ein gründliches und gesichertes Verständniss bedingen, in seiner „Gläubigkeit" den allein wahren und unfehlbaren Schlüssel der Erkenntniss zu haben meint und von diesem seinem Standpunkt als vom Dreifuss herab behauptet, statt zu untersuchen. Eben so ist es eine grosse Verirrung der spiritualistischen Interpretation, wenn man — nicht zufrieden mit dem einfachen und gesicherten Sinn des Schriftstellers — ihm sein eigenes tiefsinniges System unterlegt und ihn auch da Geheimnisse sagen lässt, wo nur eine gekünstelte Erklärung dieselben in ihn hinein interpretiren kann. Als Gegensatz gegen die platte Verständigkeit der rationalistischen Exegese hat diese spiritualistische Auslegung ihre historische Berechtigung; sie hat in so fern auch ihre exegetische Berechtigung, als die Worte Christi und der Apostel in der That Mysterien enthalten, welche nur für die Eingeweihten verständlich sind (1. Cor. 2, 6 u. ff.) Aber sofern der Ausleger nicht sowohl darauf ausgeht, zu vernehmen was der Schriftsteller sagt und meint, als vielmehr was er selber wünscht, dass derselbe sagen und meinen möchte; sofern er aus geheimer Abneigung gegen das Klare und Einfache nach Geheimnissen hascht, ist die spiritualistische Auslegung auf einem gefährlichen Abwege. Diesem Hang zum Mysteriösen, einem Gebiet, in welchem die Phantasie des Auslegers den freisten Spielraum hat, ist auch grossentheils die chiliastische Neigung und insonderheit die Abneigung gegen die historische Erklärung der Apokalypse zuzuschreiben. Solcher Auslegung (oder vielmehr Einlegung) gegenüber thut es noth, an die reformatorische Regel zu erinnern, dass das Dunkle in der Schrift durch das Klare zu erklären ist, nicht umgekehrt.

β. Der richtige exegetische Standpunkt.

37. In der neuern Zeit scheint sich in Exegese und Schriftstudium Alles um die Frage zu bewegen, ob die Bibel als göttliche oder als menschliche Schrift betrachtet und behandelt werden solle. Diese Fragestellung ist aber eine gründlich verkehrte, denn auch wer die heil. Schrift als ein göttliches Buch betrachtet, kann nicht läugnen, dass dieselbe durch menschliche, wenn auch noch so inspirirte Verfasser, in menschlicher Sprache und unter menschlichen und zeitlichen Verhältnissen geschrieben sei, dass z. B. die Sprache der Neutestamentlichen Schriftsteller unrein, manche ihrer Voraussetzungen und Vorstellungen jüdische Zeitmeinungen und nicht ewige Wahrheiten sind, so wie dass der biblische Text durch ungezählte und differirende Abschriften, also theilweise in unsicherer und verderbter Gestalt auf uns gekommen ist. Auf der andern Seite wird der, welcher die Bibel als ein menschliches Buch ansieht, anerkennen, dass dieselbe göttliche Gedanken und ewige Wahrheiten enthält und dass sie einen Einfluss auf die Menschheit ausgeübt habe wie kein anderes Buch. Demgemäss wird der Erstere, wenn er sich nicht in beschränktem Eigensinn gegen die offenkundigsten Thatsachen verschliesst, einsehen, dass das Verständniss der heil. Schrift ohne sprachliche und historische Hülfsmittel nicht erreicht werden kann. Der Letztere wiederum wird nicht umhin können, die Exegese erst dann für vollendet zu halten, wenn seine kritischen, grammatischen und historischen Untersuchungen ihm den Sinn und Gedanken des heil. Schriftstellers eröffnet haben; es wäre denn, dass er für diesen gar kein Verständniss hätte. Nicht so ist also die Prinzipienfrage zu stellen, ob die Bibel ein göttliches oder ein menschliches Buch sei, sondern: Ob der Ausleger mit oder ohne Voraussetzung an sein Geschäft gehn solle. Die alten Exegeten beantworteten diese Frage durchweg im erstern Sinne, s. z. B. M. Flacius, Clavis Scripturae sacrae. Aber auch Bekenntnissschriften wie die Conf. helv. post. (c. 2) stellen den Grundsatz auf, dass die Auslegung mit der regula fidei übereinstimmen müsse. Versteht man unter der regula fidei das Apostolicum oder irgend ein anderes kirchliches Symbol, so ist die Regel unbedingt verwerflich; denn abgesehen von der schlechthinigen Unzulänglichkeit dieser Norm, so geht es durchaus nicht an, das Ursprüngliche nach dem Abgeleiteten zu erklären. Versteht man aber unter der regula fidei gewisse allgemeine Grundsätze, welche aus der heil. Schrift selbst abstrahirt sind, so kommt dies der Wahrheit näher, aber es hängt Alles davon ab, ob diese Grundsätze wirklich und nach richtiger exegetischer Einsicht abstrahirt seien. Die Auf-

stellung dieser Grundsätze als regula fidei et norma interpretandi setzt also eine gründliche Exegese schon voraus. Richtiger wird man dieselbe vielmehr so fassen, dass als norma interpretandi Dasjenige aufzustellen sei, was die biblische Religion von andern Religionen unterscheidet, wobei jedoch eine religionshistorische Untersuchung vorausgesetzt wird. Die Voraussetzung ist hier überall die Einheit der h. Schrift. Die Frage reduzirt sich also auf diese, ob der Exeget die Einheit der Schrift vorauszusetzen habe? Jedenfalls nicht so, dass er über der Einheit die Verschiedenheiten missachte und z. B. die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben auch in den synoptischen Evangelien herausbringen wolle, was nicht anders als durch die gezwungenste Exegese geschehn kann. Die Lehreinheit der heil. Schrift kann vielmehr nur die Abstraktion aus den richtig erkannten Unterschieden, also nicht sowohl Voraussetzung als Ziel der Exegese sein. Dies gilt jedoch nur von der wissenschaftlich bestimmten Einheit; aber von diesem ist der allgemeine Eindruck zu unterscheiden, welchen sowohl der ungelehrte als der gelehrte Leser von der heil. Schrift bekommt, dass Alles in derselben auf die Ehre Gottes und nicht auf die Ehre der Menschen gerichtet, und dass der Mensch durchgehends als abhängiges, sündiges und heilsbedürftiges Wesen vorausgesetzt ist. Dies ist so sehr der Fall, dass derjenige, welcher die Menschen und vorerst sich selbst nur in's Grosse und Schöne sieht, geradezu des Verständnisses für die heil. Schrift ermangelt, dass sie ihm vielmehr als Thorheit vorkommen muss; während nur demjenigen der Sinn der Bibel sich erschliesst, der durch Lebenserfahrung und Selbsterkenntniss zum Bewusstsein der eigenen und allgemein menschlichen Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit gelangt ist. Also nicht eine doktrinelle Voraussetzung, sondern eine innere Affinität des Auslegers mit dem allgemeinen Geiste der heil. Schrift ist die Bedingung des Verständnisses derselben. Gewöhnlich jedoch wird diese Bedingung unzureichend gefunden und eine andere aufgestellt: nemlich der unbedingte Glaube an die Auktorität und Inspiration der Schrift soll der Schlüssel zum rechten Verständniss sein. Was die Inspiration betrifft, so verweisen wir auf das oben (§ 8 u. ff.) Gesagte. Hier treten wir nur in die Frage ein, Ob dieser unbedingte Respekt, dem die Bibel ein unantastbares Heiligthum ist, oder die Geistesverwandtschaft und Liebe das rechte Verständniss bedinge. Nun ist allerdings wahr, dass der Respekt vor der Bibel und näher vor dem in derselben enthaltenen Gotteswort die Stellung zur heil. Schrift ist, mit welcher wir in der Regel anfangen; aber Niemand wird behaupten können, dass dieser Respekt, so lange er nur Respekt bleibt, und nicht zum positiven Interesse und

zur gläubigen Wissbegierde fortschreitet, ein Mittel zum Verständniss der heil. Schrift sei. Man kann sich für das Gegentheil nur auf die orthodoxen Exegeten des 17. Jahrhunderts berufen und fragen, ob diese die heil. Schrift besser verstanden und ausgelegt haben als die Reformatoren. Noch weniger als jener allgemeine Respekt ist der zum dogmatischen Inspirationsglauben fortgeschrittene und versteinerte Respekt erspriesslich zur Auslegung. Der Inspirationsglaube ist ursprünglich nichts anderes gewesen als die dogmatische Reflexion über den Eindruck, den die heil. Schrift auf den Leser macht. Dieser Eindruck wird von Calvin (Instit. I, 8, 1) noch sehr frisch und lebendig geschildert, obschon er anderswo (ibid. 7, 4 Anf.) bereits die Prämisse des unbedingten Inspirationsglaubens aufstellt. Ist dieser unbedingte Inspirationsglaube, als Ergebniss, schon von zweifelhaftem Werth für die Auslegung, so kann derselbe, als *πρόληψις* oder Voraussetzung, derselben nur nachtheilig sein. Nun tritt freilich der Inspirationsglaube heut zu Tage meistens in gemilderter Form auf; er gibt Menschlichkeiten in der heil. Schrift zu; er will die Textkritik und die grammatisch-historische Interpretation nicht verschmähen. Dann aber ist nicht einzusehn, was die Inspirationslehre noch soll; denn ist einmal die Annahme fallen gelassen, dass der heil. Geist der auctor primarius der Schrift, und die menschlichen Schriftsteller nur seine Amanuenses seien: so kann es sehr wenig bedeuten, ob die Grenzen der menschlichen Verstandes- und Willensthätigkeit — diese einmal angenommen — etwas weiter oder enger gesteckt werden, und es bleibt von dem ganzen Inspirationsdogma nur die Annahme übrig, dass die biblischen Schriftsteller unter dem Einfluss des heil. Geistes geschrieben haben. Für die Schriftauslegung ist aber diese Annahme von sehr geringem Belang und vermeidet schwer die dualistische Grundanschauung, welche der gesunden Exegese eher hinderlich als förderlich ist. Der Grundsatz ist überhaupt festzuhalten, dass jede Voraussetzung, welche das exegetische Resultat irgendwie antizipiren will, unstatthaft ist.

Die entgegengesetzte Forderung ist, dass die Schriftauslegung eine ganz voraussetzungslose sei. Der Sinn dieser Forderung ist der, dass der Sinn der Bibel im Ganzen und im Einzelnen als rein historische Thatsache aufgefasst werde, welche auf rein historischem Wege zu ermitteln sei. Es soll also der Ausleger gar keine eigene Meinung zu seinem Geschäft hinzubringen, sondern die auszulegende Schrift im Ganzen wie im Einselnen wie ein unbekanntes X betrachten. Auch soll er sich zu dem Sinn der heil. Schrift ganz gleichgültig verhalten: ob derselbe wahr sei oder nicht, das geht ihn nichts an. Vollkommen wahr ist allerdings, dass der Ausleger den Sinn seines

Schriftstellers als ein historisches Faktum betrachten soll, das auf historischem Wege ermittelt sein will. Vollkommen wahr ist, dass er seine subjektive Meinung nicht soll in das Materielle der exegetischen Forschung einfliessen lassen. Ob aber eine solche Stellung des Auslegers zu seinem Objekt, welche überhaupt von aller Voraussetzung abstrahirt und sich demselben gegenüber ganz indifferent verhält, möglich, und ob sie die rechte sei, dies bedarf der Untersuchung. Ist es wohl möglich, dass der Ausleger des Homer von aller Voraussetzung in Betreff des Dichters und seines Werkes Umgang nehme, dass er sogar alles subjektive Interesse dahinten lasse, dass er gegen die Schönheiten der Ilias und Odyssee gleichgültig bleibe? Ist es möglich, dass der Interpret Platons ohne alle Voraussetzung und ohne alles Interesse an seinen Schriftsteller gehe? Oder wenn es auch möglich wäre, könnte es für das Rechte gehalten werden? Ist eine solche indifferente Stellung des Auslegers zu seinem Schriftsteller wohl geeignet, das Verständniss desselben zu fördern? Gewiss nicht! Um so viel weniger kann dies der Fall sein bei Schriften, die dem empirischen Menschen weit weniger zusagen und deren Tendenz auf dasjenige im Menschen gerichtet ist, was man sich selbst gewöhnlich lieber verbirgt. Wenn von Voraussetzungslosigkeit als einem Erforderniss des Interpreten gesprochen wird, so verwechselt man gewöhnlich das Verhalten desselben bei seinem Geschäft und gegenüber dem zu erzielenden materiellen Ergebniss und seine Stellung zu dem Schriftsteller und dessen Schrift überhaupt. In ersterer Beziehung soll der Ausleger voraussetzungslos sein, d. h. seine subjektiven Meinungen und Wünsche nicht im mindesten in die Untersuchung einfliessen und das Ergebniss bestimmen lassen. In letzterer Hinsicht aber ist das allgemeine Interesse für seinen Schriftsteller und die Sympathie mit ihm nicht nur statthaft, sondern ein nothwendiges Erforderniss zum Verständniss seiner Gedanken. Man kann auch nicht behaupten — wie es den Anschein haben könnte — dass dieses Interesse für den Schriftsteller und jene Voraussetzungslosigkeit in Betracht des jeweiligen Ergebnisses der exegetischen Untersuchung unvereinbar seien, dass die beiden Forderungen einander widersprechen: denn gerade wenn jenes Interesse rein ist, so will es nichts anderes als den Schriftsteller hören, nichts anderes wissen als was er sagt und sagen will. Gerade wenn der Ausleger eine rechte auf Achtung gegründete Liebe zu seinem Schriftsteller hat, so legt ihm diese Achtung und Liebe diejenige Selbstverläugnung auf, welche von dem eigenen Meinen abstrahirt und sich hütet, dasselbe dem Schriftsteller unterzulegen, als wenn man diesen nur unter der Bedingung für einen Lehrer der

Wahrheit hielte, wenn er das und nichts anderes sagte, als was man wünscht, dass er gesagt haben möchte. Wir können das Gesagte in den Satz zusammenfassen: zum Verständniss des heil. Schriftstellers ist ein Interesse der Liebe nothwendig, welches sich dadurch beweist, dass es den Schriftsteller selbst und nichts als den Schriftstellers vernehmen will.

38. Eine ziemlich alte und vielbewegte Frage ist: Ob die heil. Schrift nach denselben Grundsätzen auszulegen sei wie ein anderes Buch. Nachdem die Kirche durchgehends von der entgegengesetzten Ansicht ausgegangen war, so ist es hauptsächlich Ernesti gewesen (s. oben § 28), welcher gründlich nachgewiesen hat, dass die Mittel zum Verständniss der heil. Schrift keine andern seien und sein können als diejenigen, welche bei der Interpretation jedes andern Schriftstellers des Alterthums angewendet werden. Dem entgegen hat denn vorzüglich die spiritualistische Auslegung die heil. Schrift wieder in ganz exceptioneller Weise behandelt, und noch heute scheint der Satz Ernesti's den „Bibelgläubigen" eine profane Behauptung. — Die Frage kann nur in concreto gründlich beantwortet werden.

a) Die heil. Schrift ist wie jede andere Schrift des Alterthums zu erklären, denn α) wie bei jeder andern alten Schrift ist der Text auf Grund der kritischen Zeugnisse und wahrscheinlichen Conjektur, welche auf die Kenntniss der Geschichte des Textes gegründet ist, festzustellen. β) Wie bei allen andern Schriften, ist vom grammatischen Sinn auszugehn; da die Sprache ein Gemeingut ist, dessen sich jeder Schriftsteller nach seiner Individualität bedient, so sind hier wie dort die allgemeinen grammatischen Regeln anzuwenden. γ) Wie bei allen andern Schriften, muss die Bedeutung der Wörter nach Sprachgebrauch und Zusammenhang bestimmt werden, und bilden diese die beiden wichtigsten Hülfsmittel zur Ermittlung des Wortsinns. δ) Wie bei allen andern Schriften, ist der Zusammenhang vorzüglich durch die Conjunktionen bedingt, und diese drücken, wie ihrerseits die Präpositionen, dieselben Verhältnisse aus wie bei den übrigen griechischen Schriftstellern. ε) Dasselbe ist zu sagen in Betreff der Casus, der Modi und der Tempora; diese werden in der Regel von den Neutestamentlichen Schriftstellern nicht anders angewendet als von den s. g. Profanscribenten. ζ) Selbst gewisse griechische Idiotismen, wie der Gebrauch des Aoristus Indicativi in bedingten Vorder- und Nachsätzen, wo wir im Deutschen das Plusquamperfectum Conjunctivi setzen; der Gebrauch des Praesens Indicativi in Nebensätzen, wo das Hauptverbum in einem historischen Tempus steht; der Gebrauch der Attraktion u. s. w. ist bei den Neutestamentlichen Schriftstellern in

der Regel derselbe und ist nicht anders zu erklären als wie bei den andern Schriftstellern. η) Wie bei allen andern Schriftstellern ist der Sinn einer Stelle, ausser dem Wortsinn, durch den Zusammenhang oder die Intention der Rede bedingt, und diese ist im Neuen Testament nach keinen andern Regeln zu ermitteln als in andern Schriften. ϑ) Die Formen der Dialektik und Rhetorik sind im Neuen Testament im Allgemeinen dieselben wie bei andern Schriftstellern und, wie bei diesen zu erklären. ι) Wie bei allen andern Schriftstellern, ist die Kenntniss der Zeit, des Landes und des Volkes, des Schriftstellers und der Veranlassung der Abfassung seiner Schrift, ein wichtiges Erforderniss für das Verständniss derselben. $\varkappa$) Endlich ist die Composition und der Zweck einer biblischen Schrift nach keiner andern Methode zu ermitteln als bei andern Schriften. Die Gleichstellung der heil. Schrift mit andern alten Schriften ist mithin weit entfernt von Impietät und profaner Behandlung: sie ist vielmehr der Beweis, dass man den Schriftsteller und sein Werk hochachtet und es mit demselben genau nimmt.

b) In der That aber erfordert die Auslegung der Neutestamentlichen Schriften, ihrer besondern Art wegen, ausser jenen gemeinsamen Grundsätzen noch eine besondere Aufmerksamkeit und Behandlung: 1. wegen der Sprache; denn α) schon in der Textkritik erleidet das gewöhnliche Verfahren in so fern eine Modifikation, als die Emendation des gewöhnlichen Textes nicht sowohl nach der correkten, als vielmehr nach den spätern und hebräisch gefärbten Gräcität der hellenistischen Schriftsteller geschehen muss. β) Eben diese spätere und orientalisch gefärbte Gräcität erfordert eine besondere Aufmerksamkeit, in so fern die Abweichungen derselben vom reinen Griechisch, wie auch die Beachtung dessen sowohl, was dem hebräischen oder arameischen Idiom entnommen ist, als dessen was dem spezifisch-christlichen Element angehört, nothwendig ist. γ) Da ferner in sprachlicher Hinsicht, sowohl was die Abweichung vom allgemeinen Gebrauch als was den besondern Sprachgebrauch anbetrifft, namhafte Verschiedenheiten stattfinden, so dürfen auch diese nicht unbeachtet bleiben. δ) Obgleich die heil. Schriftsteller in ihrer Weise auch mehr oder weniger logisch gedacht haben und die Logik nur Eine ist, so darf man doch nicht die Genauigkeit und Schärfe in ihrem Deduziren und Schliessen bei ihnen voraussetzen, welche wir von einem genauen Schriftsteller fordern; denn selbst beim Apostel Paulus und beim Verfasser des Hebräerbriefes, welche doch am meisten dialektisch geschrieben haben, finden sich Folgerungen und Schlüsse, welche wir nicht logisch korrekt nennen würden. ε) Ausser diesen nicht ganz

seltenen logischen Ungenauigkeiten übt die — gleichsam unbewusste — Weltanschauung der bibl. Schriftsteller auf ihr Denken einen Einfluss, vermöge dessen ihre Denkformen nicht immer nach den unsrigen zu messen sind. So z. B. sind ihre Begriffe von „Himmel, Welt, Geist u. s. w.," ihre Vorstellungen von der Einwirkung Gottes auf die Welt und von dem Verhältniss zwischen beiden, realistischer und sinnlicher als die unsrigen, und wir müssen uns hüten, ihren Ausdrücken unsere abstraktern Begriffe unterzuschieben. Dies liegt schon an der Grenze dessen, was zu ihrer Religion gehört. — 2. Der andere Grund, weshalb die biblische Exegese sich von derjenigen der andern alten Schriftsteller zu unterscheiden hat, liegt in der biblischen und näher Neutestamentlichen Religion: α) Der Glaube an Einen über die sichtbare Welt erhabenen, heiligen, die Kreaturwelt unbedingt beherrschenden und dieselbe in Gerechtigkeit und Weisheit leitenden Gott durchdringt die biblischen Schriftsteller so sehr und unterscheidet sie so sehr von allen s. g. Profanschriftstellern, dass der humanistische Ausleger sich hier auf einen ganz andern Standpunkt versetzt findet und von diesem aus seinen Schriftsteller verstehn muss. β. Da Gott nach der heil. Schrift das absolute Subjekt ist, dasjenige von welchem und um dessen willen Alles geschieht, so wird von den biblischen Schriftstellern wenig oder nichts von den menschlichen oder natürlichen Mittelursachen der Ereignisse, desto mehr aber von dem absoluten und persönlichen Grund derselben gesprochen und alle Dinge unmittelbar von Ihm abgeleitet: daher die Wunder, welche vom biblischen Standpunkt betrachtet eigentlich keine Wunder sind, weil sie als Zeichen und Thaten Gottes sich im Grunde von selbst verstehen, und nur im Verhältniss zu den Menschen, die sich darüber verwundern als über richtende und rettende Gottesthaten, verwunderliche Ereignisse sind. Diese Eigenthümlichkeit fordert ganz besonders die Fähigkeit des Auslegers heraus, sich in dieselbe zu versetzen. γ) Da dieser Gottesglaube das Eigenthum eines einzelnen Volkes gewesen ist von Alters her, und als nationaler Glaube oder gläubige Nationalität oder Theokratie einen tiefen Gegensatz gegen andere Völker begründet hat, so muss der Bibelausleger sich in diese Anschauung zu versetzen wissen. Nun ist der nationale Partikularismus bis auf einen gewissen Grad die Voraussetzung aller antiken Völker, aber der israelitisch-christliche Partikularismus unterscheidet sich wesentlich von dem Partikularismus der Griechen und Römer, denn während jener zwischen Hellenen und Barbaren, dieser zwischen Civis Romanus, als gleichsam allein berechtigtem, und andern Völkerschaften unterscheidet, so unterscheidet der biblische Schriftsteller, und auch der Neutestamentliche, zwischen Israël als dem Gottesvolk und

den gottentfremdeten, in eigener Weisheit und Willkür dahinlebenden Heiden (s. einers. Rom. 3, 1. 2., 9, 1—5., 11, 21., anderers. Rom. 1, 18—22. Eph. 2, 12.). Nicht die Bildung und Civilisation, sondern das Verhältniss zu Gott begründet hier den Unterschied. Eine besondere Eigenthümlichkeit der Bibel ist die Prophetie als eine von der Idee des Gottesvolkes und Gottesreiches getragene Geschichtsanschauung, eine im göttlichen Pragmatismus begründete Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft; als Folge davon eine constante Richtung auf die Zukunft als Lösung der Räthsel der Gegenwart und Erlösung von der theokratischen Noth. Im Neuen Testament hat diese prophetische Hoffnung in so fern eine Modifikation erhalten, als der Verheissene gekommen ist und das potentiell erschienene Heil nur noch seiner wirklichen und endlichen Erfüllung entgegen geht, — Erfüllung, welche nur mittelst harter Kämpfe und Drangsale zu hoffen ist. Diese Erwartung theils der kommenden Drangsale, theils der endlichen Entscheidung und Erlösung ist eine Grundstimmung der Neutestamentlichen Schriftsteller (Apoc. Matth. 24. 25. Luc. 12, 33—53, 21. 1. Thess. 5, 1—11. 1. Cor. 15, 51 u. f. Röm. 13, 21. Jac. 5, 7. 8. 1. Petr. 5, 7. 17., 1. Joh. 2, 18. Hebr. 10, 37.) Mit dieser Richtung auf die ideale Zukunft steht die Anschauung von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit der gegenwärtigen und sichtbaren Dinge im engsten Zusammenhang. Offenbar ist dies eine der grössten Verschiedenheiten zwischen der Welt- und Lebensanschauung der biblischen Schriftsteller und derjenigen der s. g. Profanschriftsteller; um desto dringender ist die Forderung, die an den Bibelforscher ergeht, diese Weltanschauung zu verstehn und nicht etwa jene menschlich-politische in die Bibel hineinzutragen oder diese nach derselben zu interpretiren. ε) Endlich, was allen Neutestamentlichen Schriften ihre spezifische Tendenz und Färbung verleiht, ist der noch mehr oder weniger frische Eindruck und die allbewegende Kunde von Jesu als dem Messias, von seinem Leben und Sterben. Er ist der Mittelpunkt der Neutestamentlichen Anschauungen. Nicht nur seine heiligen Worte und seine wunderbaren Thaten, sondern seine heilige Persönlichkeit, seine Erniedrigung bis zum Tode und seine Erhöhung zum himmlischen Leben machen das Bestimmende des Bewusstseins der Apostel und ihrer Schüler aus. Damit steht denn auch die aller weltlichen Literatur fremde Idee eines heiligen und stellvertretenden Leidens und Todes im Zusammenhang. In diesem Hingang findet sich dann auch die allgemeine biblische Idee, dass Wer sich selbst erniedrigt, erhöht werde, ihre höchste Erfüllung. ζ) Infolge dessen sind sich die Neutestamentlichen Schriftsteller eines lebendigen Nexus zwischen dem Himmlischen und Irdischen, zwischen sich und Christo bewusst,

welcher durch den heil. Geist bedingt und eine Erlösung von der gegenwärtigen argen Welt, eine Gotteskindschaft und Glaubensfreudigkeit ist, welche über die zeitlichen Widerwärtigkeiten und Drangsale erhebt (s. vorz. Röm. 8. 1. Joh. 3, 1—3. 1. Petr. 1, 3—9.). Jener objektive Mittelpunkt ihres Denkens und dieser subjektive Schwerpunkt ihres Fühlens unterscheidet die Neutestamentlichen Schriftsteller so sehr von allen frühern und gleichzeitigen Schriftstellern, dass ohne volles Bewusstsein dieses Unterschiedes kein Verständniss der erstern und folglich keine ideale Auslegung derselben stattfinden kann.

c) Wie verhält sich nun die Forderung, dass die heilige Schrift ausgelegt werde wie ein anderes Buch, zu der Forderung, dass sie unter Anerkennung des Unterschiedes von andern Büchern erklärt werde? Welcher Forderung kommt die Priorität zu? Man erinnere sich, dass die Schriftauslegung nur eine besondere Gattung von Auslegung ist, und dass die allgemeinen Grundsätze der Auslegung denjenigen vorangehen müssen, welche eine besondere Modifikation oder Bereicherung derselben sind. Handelt es sich also um das exegetische Verfahren, so ist den gemeinsamen Grundsätzen und Regeln unbedingt die Priorität einzuräumen. Nicht als ob zuerst nach dieser, und dann nach den besondern Rücksichten und Grundsätzen interpretirt werden sollte; vielmehr so, dass der Exeget überall von jenen ausgehen und nur da von den besondern Rücksichten Gebrauch machen soll, wo dieselben wirklich eine Modifikation der erstern nothwendig machen. Handelt es sich aber um Ziel und Zweck der Schriftauslegung, sei nun derselbe ein rein philologischer oder ein theologischer, so ist auf die Eigenthümlichkeit der biblischen Schrift und die dadurch bedingte Besonderheit der exegetischen Richtung das Hauptgewicht zu legen.

γ. Die exegetische Darstellung.

39. Im Allgemeinen müssen wir uns hier auf das über die exegetische Mittheilung überhaupt (§ 7) Gesagte berufen. Der exegetische Prozess ist in Betreff eines biblischen Buches oder Abschnittes wesentlich kein anderer als bei jeder andern alten Schrift. a) Es ist nicht genug, dass alles Einzelne, was gesagt wird, richtig ist; es ist auch nicht genug, dass alles Rechte gesagt wird, sondern das Richtige muss auch in der rechten Ordnung gesagt werden, d. h. so, dass so viel als möglich das Eine auf das Andere führt und dieses durch jenes bedingt ist. Der Zuhörer muss so in das Wesentliche der Untersuchung eingeführt werden, dass er dadurch schrittweise dem Ziel zugeführt wird und dasselbe an der Hand des Auslegers selbst ge-

funden zu haben scheint Das Ziel ist das Verständniss des Gedankens des Schriftstellers. Der Ausleger hat damit anzufangen, dass er eine kurze Uebersicht des Inhaltes des von ihm zu erklärenden Abschnittes gibt, oder wenn der Abschnitt mitten aus einem Ganzen herausgenommen ist, den Zusammenhang nachweist. Ist das zu erklärende Stück von einiger Ausdehnung, so ist die Gliederung und Gruppirung des Ganzen aufzuzeigen. Wenn er nun auf diese Weise den Zuhörer orientirt hat, so kann er an die Einzelerklärung gehn. So wie nun die erste Bedingung dazu ist, dass wir wo möglich ipsissima verba auctoris vernehmen, so muss das Erste sein, dass wo der Text schwankend ist, derselbe festgestellt werde. Das Zweite muss die Ermittelung des grammatischen oder Wortsinnes sein, wo es in erster Linie auf die Construktion oder den Organismus des Satzes — also zunächst auf Subjekt und Prädikat, dann stufenweise niedersteigend zu den untergeordneten Satztheilen — ankömmt. Schwierigere Ausdrücke sind nach Sprachgebrauch und Zusammenhang zu ermitteln. An die grammatische Erklärung schliesst sich von selbst die logische an. Das Archäologische, Historische, Geographische ist erst nach Feststellung des Wortsinnes zu erläutern; die Ausführlichkeit hängt von der Schwierigkeit und Wichtigkeit der Sache ab. Endlich ist — auf Grund des Wortsinnes, der logischen und Real-Erklärung — der Gedanke des Schriftstellers so zu entwickeln und zu erläutern, dass der Zuhörer in den Stand gesetzt wird, das zu denken, was der Schriftsteller gedacht hat, und es so zu denken, wie er es gedacht hat. Wie reich und vollständig der exegetische Stoff sei, den der Ausleger mitzutheilen hat, hängt von den Zuhörern oder Lesern ab, für die seine Erklärung bestimmt ist. Fast nie wird er den ganzen Apparat seiner eigenen Forschung, sondern stets nur das Wesentliche, zum Ziel Führende mitzutheilen haben. Der Methode, welche mit Feststellung des Sinnes anfängt und dann erst das exegetische Material beibringt, ist die heuristische unbedingt vorzuziehen, denn in jenem Fall erscheint das Resultat wie aus der Pistole geschossen und der nachgebrachte Apparat wie ein überflüssiger Ballast. Nicht behauptend, sondern dialektisch und beweisend soll der Exeget verfahren. b) Eine Hauptrücksicht, die der Exeget zu nehmen hat, ist die Beschaffenheit seiner Zuhörerschaft. Ist seine Erklärung für Gelehrte bestimmt, was nur dann der Fall sein wird, wenn entweder der betreffende locus oder Abschnitt schwierig oder streitig ist, oder die gegebenen Erklärungen noch Wesentliches zu wünschen übrig lassen, so hat er Vieles vorauszusetzen, was bekannt und anerkannt ist, desto ausführlicher und gründlicher aber da zu sein, wo die Sache bestritten und er sich bewusst ist, etwas Neues geben zu können.

Ist aber seine Erklärung für Lernende und Studirende bestimmt, so wird er um so besser erklären, je besser ihm der Stand der Kenntnisse seiner Zuhörer bekannt ist. Diesem hat er sich anzubequemen. In jedem Fall kann er hier nicht so viel voraussetzen; er muss hier eine gewisse Vollständigkeit anstreben und namentlich durch seine Methode zeigen, wie man exegisiren soll, wobei er gelegentlich eine hermeneutische Regel anbringen oder auf einen vorkommenden hermeneutischen Fehler aufmerksam machen kann. Sind es Uebungen angehender Exegeten vor Lehrern, so wird darauf zu sehn sein, dass das wichtigste exegetische Material gewissenhaft benutzt sei, dass das exegetische Urtheil sich gebildet habe und bilde, dass der Erklärende von dem gebrauchten oder selbstgefundenen Stoff dasjenige auswähle und mittheile was von Belang ist. Das exegetische Talent wird sich vorzüglich darin zeigen, dass das Urtheil im Einzelnen ein selbständiges und die Gesammterklärung eine gründliche, klare und durchsichtige ist. — c) Endlich wird die exegetische Methode auch durch den Zweck bestimmt, den man dabei im Auge hat. Derselbe kann nemlich entweder ein rein exegetischer, oder er kann ein kritischer, ein dogmatischer oder ein praktischer sein. Ist der Zweck ein rein exegetischer, so hat es bei dem unter a) Gesagten einfach sein Bewenden. Ist der Zweck eine kritische Untersuchung, so erleidet der normale exegetische Prozess nur in so fern eine Modifikation, als die Erklärung hauptsächlich das ins Auge zu fassen hat, was in die Frage nach der Aechtheit, Glaubwürdigkeit u. dgl. Licht bringen kann, wobei auf den Sprachcharakter, auf die Diktion, auf die historischen Indizien, auf den Gedankenkreis, sofern derselbe Vergleichungspunkte darbietet, das Hauptaugenmerk zu richten ist. Wenn dagegen der Zweck ein dogmatischer ist, sei es die Ermittlung des Lehrbegriffs des gegebenen Schriftstellers oder eines Theiles desselben, sei es die biblische Prüfung und Begründung eines Lehrsatzes, so sind die betreffenden Stellen erst einzeln nach Wortsinn, Zusammenhang und Intention zu erklären und dann mit einander zu vergleichen. Das Hauptaugenmerk ist auf die Intention des Schriftstellers zu richten. Ist endlich der Zweck ein praktischer, so ist natürlich von allem gelehrten Apparat Umgang zu nehmen. Dabei wird es von dem Bildungsstand der Zuhörer abhängen, wie viel oder wie wenig von allgemeinen Kenntnissen er bei denselben voraussetzen, wie viel oder wie wenig Denkvermögen er ihnen zutrauen darf. Sei aber die Bildungsstufe der Zuhörer welche sie wolle, immerhin muss der praktische Ausleger auf den religiösen Gehalt und Kern gerichtet sein und die Beziehung desselben auf das menschliche Leben innerlich erfasst haben und Andern klar und eindringlich zu machen

wissen. Wie auch das Publikum beschaffen sein mag, für welches die Erklärung bestimmt ist, und welches auch der Zweck derselben sein mag: nimmer kann dem Exegeten wenigstens das Wesentliche der vorhergegangenen eigenen Forschung, Textkritik, Worterklärung, sachliche und logische Erklärung nebst religiöser Erfassung des Gedankens, erlassen werden.

II. Die einzelnen Operationen des Schriftauslegers.

1. Die Kritik des Textes.

---

1. Aus der Geschichte der Neutestamentlichen Literatur und näher aus der Geschichte des Textes wissen wir, wie nach dem frühzeitigen Verlust der Autographen die Vervielfältigung der Abschriften anfänglich ohne diplomatische Genauigkeit, später aber durch reinigende Hände, welche aber keineswegs bloss auf Wiederherstellung des Ursprünglichen gerichtet waren, hindurchgegangen ist. Unwillkürliche Versehen und wahre oder vermeintliche Verbesserungen aus sprachlichen, dogmatischen oder kultischen Gründen haben stattgefunden und sich mit der Zeit so vermehrt, dass endlich die Zahl der Varianten zu vielen tausenden angestiegen ist. Diese sind zwar zum Theil nur orthographischer Art oder für den Sinn überhaupt nicht von Belang, zum Theil aber sind sie wesentlich und für diesen von Gewicht. Hätten wir nur e i n e Handschrift, welche nah an das apostolische oder nachapostolische Zeitalter hinaufreichte, so würden wir uns einfach an diese zu halten haben, aber eine solche existirt nicht. Wir wissen, dass die ältesten Handschriften, die wir besitzen, erst aus dem 4. und 5. Jahrhundert stammen. Es wäre demnach wichtig, Textdenkmäler aus früherer Zeit zu haben. Dieses ist uns zum Theil auch gewährt in einigen alten Uebersetzungen, wie z. B. in der Peschito, in den ägyptischen Uebersetzungen und in der alten Itala. Aber natürlich sind Uebersetzungen nur mittelbare Zeugen des Textes ihrer Zeit, abgesehen von dem schlimmen Umstande, dass dieselben, wie namentlich die Itala, selbst in einem verderbten Text uns überliefert sind. Eine sicherere Urkunde scheinen die Citate derjenigen Kirchenväter darzubieten, welche älter sind als unsere ältesten Handschriften; aber viele dieser Citate sind nicht wörtlich genau: nur die Exegeten unter ihnen, namentlich Origenes und Chrysostomus, haben wörtlich citirt. Aber schon in dieser alten Zeit sind die Verschiedenheiten nicht unbedeutend. Dabei sind

immerhin die alten Handschriften, wie der Vaticanus, Sinaïticus, Alexandrinus, Cantabrigensis etc. von grossem Gewicht, und wo sie unter sich übereinstimmen, oder wo einige Hauptcodices noch durch andere Zeugen, wie durch die Peschito, durch die besten Codd. der Vulgata, oder durch Origenes unterstützt wurden, da ist die Lesart als gesichert zu betrachten.

2. Dieses ist indessen keineswegs häufig der Fall, sondern oft ist das Uebergewicht der Zeugen nicht entscheidend. Dagegen ist es von grossem Belang, wenn eine Lesart durch Zeugnisse verschiedener Art beglaubigt ist, wie z. B. durch Alexandrinische, Konstantinopolitanische und Abendländische, oder wenn eine oder zwei wichtige Handschriften durch eine oder mehrere alte Versionen und durch Anführung von Kirchenvätern unterstützt werden. Doch wird auch dadurch oft nicht die gewünschte Sicherheit erlangt, da der Unterschied eines Alexandrinischen, Konstantinopolitanischen und Occidentalischen Textes sich nicht streng durchführen lässt, und da nicht selten Uebereinstimmungen gegen Uebereinstimmungen stehen. Daher ist in den meisten Fällen die kritische Conjektur unerlässlich. Nur muss dieselbe auf die Kenntniss der Geschichte des Textes, und insbesondere der Ursachen der Entstehung falscher Lesarten, gegründet sein. Die Emendation des Textes muss gewissermassen das Umgekehrte der Entstehung des traditionellen (verderbten) Textes sein, d. h. die Kritik des Textes muss aus den vorhandenen Lesarten unter Berücksichtigung der Momente, welche jeweilen zur Alteration des Textes beigetragen, einen Schluss ziehn auf die wahrscheinlich ursprüngliche Lesart. Auf die wahrscheinlich ursprüngliche Lesart! denn es ist nie ausser Acht zu lassen, dass wir es hier nicht mit s. g. exakter Wissenschaft, sondern in den meisten Fällen nur mit Conjekturen oder Wahrscheinlichkeitsgründen zu thun haben und dass die Ergebnisse derselben die ganze Skala von der historischen Gewissheit bis zum vollständigen non liquet einnehmen. Die Grundsätze, die bei dieser Conjektural-Kritik zu befolgen sind, finden sich in den Prolegomenen oder Exkursen zu allen kritischen Ausgaben — von Griesbach bis auf Tischendorf — angegeben, und zwar versteht es sich von selbst, dass dieselben immer genauer formulirt werden, je mehr sowohl der Apparat als die Einsicht in denselben zunimmt. In einer kurzen Anleitung zur Textkritik, die wir hier geben, dürfen diese Grundsätze nicht fehlen. Die Verderbnisse des Textes sind a) unwillkürliche, d. h. solche, die durch Abirren des Auges oder unvollkommenes Hören entstanden sind; dahin gehören alle Arten von Schreibfehlern, insonderheit die durch den Itazismus entstandenen Verwechslungen von ει und ι, αι und ε u. s. w., auch die durch die Scriptio continua und

durch das Homoioteleuton entstandenen Versehen, die aus paläographischen Ursachen, z. B. der Verwechslung von Θ und O, K̅C̅ (κυριος) und KC (καιρος) etc. entstandenen Irrthümer. Als Beispiele solcher unwillkürlichen Varianten führen wir nur folgende an: Aus dem Itazismus entstandene: Matth. 11, 26 (ἑταίροις und ἑτέροις), Matth. 27, 60 (καινῷ und κενῷ), Röm. 2, 17 (εἰ δὲ und ἴδε), 2. Cor. 3, 1 (εἰ μὴ und ἢ μὴ), 1. Petr. 2, 3 (χρηστὸς und Χριστός). Aus dem Homoioteleuton entstandene: doppelte Schreibung des 1. Gliedes von Matth. 10, 23; die Auslassung oder Umstellung von 1. Cor. 15, 26; die Auslassung von ἐν ἀκαταστασίαις in 2. Cor. 6, 5. Aus paläographischer Abkürzung die Verwechslung von ὅς und Θεὸς 1. Tim. 3, 16, Verwechslung von τῷ κυρίῳ δουλεύοντες und τ. καίρῳ δουλ. in Röm. 12, 11 u. a. Vgl. bes. Reuss, Geschichte der heil. Schriften des Neuen Testamentes § 364. In Betreff dieser zufälligen Textverderbnisse können fast keine Regeln gegeben werden, doch ist zu sagen, dass eine sinnlose Lesart für eine falsche und durch Versehen entstandene gehalten werden muss; dass Lesarten, welche zwar einen Sinn geben, dennoch für verwerflich zu halten sind, wenn sie nur etwa durch Eine Handschrift oder durch wenige Zeugen, und dazu von untergeordnetem Gewicht, bezeugt sind. b) Willkürliche Alterationen des Textes. Vor allem ist zu merken, dass in den ersten Jahrhunderten auf die exakte Wiedergabe des Textes lange nicht das Gewicht gelegt wurde wie später, dass man z. B. kein Bedenken trug, gewisse traditionelle Zusätze, wie Joh. 5, 4. 7, 53. 8, 11. Marc. 16, 9 u. ff., so wie auch Glosseme oder liturgische Formeln, wie Doxologien, das Wörtlein Ἀμην u. dgl. erst an den Rand zu schreiben und dann in den Text selbst einzuschalten. Später, als es mit dem Bibeltext bereits genauer genommen wurde, war die Auktorität der Kirche bereits so gross geworden, dass solche Lesarten, welche der Kirchenmeinung und dem kirchlichen Gebrauch günstiger waren, auf Unkosten derer, welche eher eine häretische Meinung zu begünstigen schienen, vorgezogen und verbreitet wurden, obgleich nicht zu läugnen ist, dass auch die Häretiker ihrerseits dasselbe thaten. Sehr häufig wurden auch, namentlich in den Evangelien, Differenzen im harmonistischen Interesse ausgeglichen, eben so häufig ungenaue und freie Citate aus dem Alten Testament (resp. den LXX) dem Wortlaute desselben gleichförmiger gemacht. Und nicht nur in materieller, sondern auch in formeller Beziehung wurden s. g. Verbesserungen vorgenommen und Ausdrücke, welche ungriechisch schienen, mit korrektern vertauscht.

3. Diese Kenntniss der Textgeschichte ist zwar eine unentbehrliche Bedingung der Textkritik, aber sie muss mit der Kenntniss der wichtigsten kritischen Hülfsmittel und ihres relativen

Werthes verbunden sein. Darüber geben die Prolegomena bei Griesbach, Scholz und Tischendorf, so wie auch die s. g. isagogischen Handbücher Auskunft. Die Nothwendigkeit der Berathung dieser Hülfsmittel und der Kenntniss derselben beruht darauf, dass überhaupt keine literarhistorische Untersuchung ohne Kenntniss und Kritik der Quellen möglich ist. Auch ist nicht vorauszusetzen, dass eine ächte Lesart gänzlich verloren gegangen und nicht in diesem oder jenem alten Zeugen erhalten geblieben sei. Es ist aber nothwendig, in der Masse der Handschriften und anderer Zeugen die wichtigsten zu kennen, wofür auf die angeführten Hülfsmittel und vorzüglich auf die Prolegomena der grossen Tischendorf'schen Ausgabe verwiesen wird. In derselben wird auf die Wichtigkeit der Codd. Vaticanus (B), welcher jedoch von Hebr. 9, 14 an defekt ist; Sinaïticus, Alexandrinus (A), Ephrami (C), sehr defekt, Contabrigensis (D), für die Paulinischen Briefe auch Cod. Claramont. (D Paris.); sodann auf die der ältesten Versionen wie der Peschito, der beiden ägyptischen, der Vulgata, von welcher Codd. Amiat. und Fuldens. die ältesten und wichtigsten sind; endlich auf die Citationen von Origenes aufmerksam gemacht. Neben diesen wichtigsten kritischen Zeugen sind aber die andern keineswegs zu vernachlässigen, und selbst die Minuskel-Handschriften können zur Unterstützung einer Lesart von Belang sein. Es ist aber endlich unerlässlich, die Beschaffenheit und den relativen kritischen Werth der wichtigsten Manuscripte zu kennen, worüber die angeführten Hülfsmittel das Nöthige enthalten. Wir führen hier nur an, dass der Cod. Vaticanus als der wichtigste eine Menge Zusätze nicht hat, welche die meisten spätern enthalten, und dass er sich in sprachlicher Hinsicht durch eine gewisse Vorliebe für das Perfekt (statt des Aorists) bemerklich macht; dass der C. Sinaïticus in Hinsicht auf Auslassung späterer Zusätze, und auch in der Mehrzahl der Lesarten, mit dem Vatic. übereinstimmt, aber durch eine Menge Schreibfehler verunstaltet ist. Cod. Cantabrig., für die Evangg. und Apostelgeschichte wichtig und einen sehr alten, noch unrezensirten Text enthaltend, enthält hier und da eigenthümliche Zusätze, unter welchen derjenige zu Luc. 6, 4. der merkwürdigste ist. Codd. Vat. und Sinaït. erhalten dadurch eine wichtige Unterstützung, dass sie sehr häufig mit den Citaten des Origenes übereinstimmen. Hieraus ergeben sich folgende kritische Regeln: 1. Keine kritische Conjektur ist zuzulassen, wenn sie nicht wenigstens durch Einen alten Zeugen unterstützt wird. 2. Die ältesten Lesarten, wenn auch durch wenige Zeugen beglaubigt, verdienen in der Regel den Vorzug vor den spätern, wenn auch stärker beglaubigten. 3. Jene sind um

so gesicherter, je mehr sie durch Zeugen verschiedener Art, wie Codd. Verss. und PP., oder durch Zeugnisse verschiedenen Ursprungs, z. B. orientalische und occidentalische, unterstützt sind.

4. Das kritische Verfahren muss demnach theils in Berathung und Vergleichung der Zeugen, theils in der, auf exegetischem Wege zu ermittelnden, Conjektur bestehn. Letztere wird um so nothwendiger, je weniger entscheidend die äussere Beglaubigung ist. Wir weisen dies zunächst an den Beispielen nach, wo die Interpolation mit grosser Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann. 1. Joh. 5, 7 („die 3 Zeugen im Himmel") hat alle griech. Codd. mit Ausnahme von 3 Codd. aus dem 11. bis 16. Jahrhundert, ferner alle alten Versionen, auch alle ältern Codd. der Vulg. (wie namentlich Amiat. und Fuld.) alle griechischen Kirchenväter bis ins 11. Jahrh. und alle lateinischen bis auf Vigil. Thaps. gegen sich. Diese Uebereinstimmung erhebt die Unächtheit dieser Worte zur absoluten Gewissheit und macht alle Conjektural-Kritik überflüssig. Die Interpolation ist in der lateinischen Kirche, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert entstanden; Vigilius von Thapsus ist der erste, welcher sie anführt, und von da ist sie in die jüngern Codd. der Vulgata und in mehrere sehr späte Handschriften übergegangen, von wo sie in die Ausgabe von R. Steph. und Elzev. aufgenommen worden ist. Hat diese Interpolation einen dogmatischen Grund gehabt, so ist namentlich die Doxologie Matth. 6, 13 aus einem kultischen Grunde hervorgegangen. Sie fehlt in Codd. Vat., Sinaït., Cantabr. und mehreren Minuskeln, in mehreren Versionen, wie z. B. in der Vulg. (Codd. amiat., Fuld. u. a.), und bei mehrern griech. und latein. Kirchenvätern. Ueberdies wird durch Scholien in vielen Handschriften bezeugt, dass diese Worte in vielen alten Codd. fehlen. Die Unächtheit dieser Doxologie ist daher wohl unzweifelhaft, um so mehr als die Entstehung derselben erklärlich ist. Weit bedeutender ist das Fehlen von Marc. 16, 9—20 in Cod. Vatic. und Sinait., wozu kommt, dass Cod. D einen ganz andern, und Cod. L wieder einen andern Text dieses Abschnittes gibt als der textus receptus. Dazu kommt die grosse Menge Varianten, welche auch diejenigen Handschriften aufweisen, welche den Abschnitt wesentlich in der Form der Ed. recepta haben. Ueberdies bezeugen Euseb. (ad Marinum ep. A. Mai. nov. collect. IV), Hieronym. (ep. ad Hedibiam, ep. CXX) und andere das Fehlen dieses Abschnittes in den genauesten, in den meisten griechischen Handschriften. Der älteste Zeuge, der diesen Schluss hat, ist Irenäus; sodann findet er sich in Codd. AC(D)EGHK(L)MS etc. und in folgenden Versionen: in den alten syrischen, der koptischen, der Vulgata, der Gothischen, (welche aber von c. 12 an defekt ist). Es

ist demnach nicht gewiss, aber sehr wahrscheinlich, dass dieser Anhang nicht von Markus selbst herrühre; dagegen muss er sehr alt sein und mindestens aus dem 2. Jahrhundert stammen. Seine Entstehung verdankt er wohl einer Legende aus der so vielgestaltigen Auferstehungsgeschichte. Einen ähnlichen Ursprung hat höchst wahrscheinlich der Abschnitt von der Ehebrecherin Joh. 7, 53 — 8, 11. Im Cod. Vatic. Sinaït. fehlt er gänzlich; in A und C fehlen zwar einige Blätter, aber aus genauer Vergleichung ergibt sich, dass der Abschnitt in denselben nicht enthalten gewesen sein kann. Noch andere, wie L und Δ (Sangall.) haben statt dessen einen leeren Raum. Viele andere, welche den Abschnitt haben, bezeichnen ihn als einen zweifelhaften. Unter den Versionen fehlt er in den meisten Handschriften der Peschito, in mehrern der Philoxeniana, in der Gothischen. Endlich übergehen den Abschnitt die meisten alten Kirchenväter: Origenes, Apollinaris, Theod. Mops., Chrysost. und andere. Dagegen wird die Erzählung bezeugt von Codd. KM und nicht wenigen anderen, ferner von Rufinus, vielleicht auch schon von Papias, wenn nemlich die Notiz des Eusebius (h. e. III, 39) „*ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβεβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*“ — hierauf Bezug hat, was aber schon deshalb zweifelhaft ist, weil die Geschichte, auf die er anspielt, dem Hebräer-Evangelium entnommen ist. Zu diesen äussern Zweifelsgründen kommen noch zwei innere: die unverhältnissmässige Menge von Varianten und die unjohanneische Sprache (s. *ἐπορεύθη*, *ὄρθρου* st. *πρωΐ*, *λαὸς* st. *ὄχλος*, *γραμματεῖς*, *διδάσκαλε* st. *Ῥαββί*, u. s. w. und Redensarten wie *καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς*, *ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν* . . ., *εἷς καθ' εἷς*, *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων* u. a.). Wie mag aber dieser Abschnitt hier in den Text gekommen sein? Wahrscheinlich auf ähnliche Weise wie Marc. 16, 9 ff., nemlich als ein Stück der noch einigermassen flüssigen evang. Tradition. Einen legendenhaften Ursprung hat auch die Interpolation Joh. 5, 4 (von dem Engel am Teiche Bethesda), welche in Codd. Vat. Sinait. Ephraemi (prim. man.), Cantabrig. und in mehreren a. Versionen sich nicht findet. — Eine andere Bewandtniss hat es mit den Worten Röm. 8, 1., wo Edd. Steph. und Elzev. lesen „*μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.*“ Diese Worte fehlen aber in Cod. Vatic. Sinait. Ephr. (prim. manu) u. a. — ferner in mehrern Versionen. Codd. Alexandr. et Claram. (sec. man.). Die Peschito, die Vulgata, die Gothische etc. haben nur *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν.* Den ganzen Zusatz haben Claram. (tert. man.), Basil. und viele andere. Der Zusatz verräth

sich als ein Glossem, aus der Reflexion entstanden, dass v. 1 praktisch gefährlich sein könnte, wenn den Worten *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα* nicht eine Bedingung beigesetzt wäre. Es wäre denn, dass es bloss ein durch Abirren des Auges auf v. 4 entstandenes Versehen wäre (?). Ungewisser ist, ob *ψευδόμενοι* in Matth. 5, 11 ein blosses Glossem sei. Nach innern Wahrscheinlichkeitsgründen beurtheilt, wird es für ein solches zu halten sein, denn es hebt den sittlichen Anstoss der kürzern Lesart, als ob aller böse Leumund ein erfreulicher Beweis der Angehörigkeit an das Reich Gottes wäre. Aber da es durch die wichtigsten Handschriften, wie Vatic., Sinaït., Ephr. und viele andere, auch durch sehr alte Versionen, wie die beiden syrischen und die beiden lateinischen gestützt ist, so ist es gewagt, diese Lesart zu verurtheilen. Mit mehr Grund wird Matth. 5, 22 das Wort *εἰκῇ*, obschon durch Codd. Verss. und Kirchenväter sehr gut bezeugt, für eine Glosse gehalten, denn ausserdem, dass die kürzere Lesart den Anschein hervorbringt, als ob aller Zorn verdammungswürdig sei, und die längere diesen Anstoss hebt, fehlt *εἰκῇ* im Cod. Vatic. und Sinaït. und andern, in fast allen Handschriften der Vulgata, auch bei Origenes und einigen andern alten Kirchenvätern, und einige griechische und lateinische Zeugen sagen ausdrücklich, dass *εἰκῇ* in den alten und genauen Handschriften nicht stehe. Also ist dieses Wort mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine Glosse zu betrachten. — Das Gesagte ist in folgende kritische Grundsätze zusammenzufassen: 1) für einen traditionellen Zusatz ist jede Stelle zu halten, welche *α*) von den ältesten und gewichtigsten Zeugen verlassen oder von zuverlässiger Seite als zweifelhaft bezeichnet ist; wenn sie *β*) eine auffallende Menge Varianten darbietet; *γ*) wenn sie eine Fuge zeigt, den Zusammenhang unterbricht oder wenigstens ohne Schaden des Zusammenhanges ausfallen könnte, und wenn sie *δ*) gar noch einen von dem betreffenden Schriftsteller abweichenden Sprachcharakter zeigt. — 2) Für ein Glossem ist ein Wort oder Satz zu halten, wenn der betreffende Ausdruck *α*) die ältesten und besten Zeugnisse nicht für sich hat, und wenn sogar ausdrücklich bezeugt wird, dass derselbe in den ältesten und genauesten Handschriften sich nicht finde; *β*) einen sittlichen oder dogmatischen Anstoss hebt, und *γ*) einen schwierigen Gedanken erklärt und erleichtert. Daher ist in solchem Fall, auch bei stärkerer äusserer Beglaubigung, die anstössigere oder härtere Lesart der unanstössigen und leichtern vorzuziehen.

5. Vgl. ferner die Varianten in Joh. 7, 8 und 1 Cor. 15, 51. — An der erstern Stelle lauten die Worte nach dem gewöhnlichen Text:

ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτὴν, ἐγὼ οὔπω ἀναβαίνω εἰς τ. ἑορτ. ταυτ. Diese Lesart ist äusserst stark beglaubigt, denn so lautet die Stelle im Cod. Vatic. Basil. und den meisten übrigen Unzialen, und dazu kommen einige Handschriften der Vulgata, die Gothische, die Oberägyptische und andere Versionen. Aber im Cod. Sinaït., Cantabr. und einigen anderen, auch in vielen Versionen, wie in den meisten Codd. der Vulgata, in den Niederägyptischen, im Syrischen nach Cureton, steht οὐκ ἀναβαίνω . . . und diese Lesart wird auch bezeugt durch Hieronymus, welcher (adv. Pelag. 2, 17) erwähnt, dass Porphyrius, auf diese Stelle gestützt, Jesum der Unbeständigkeit beschuldigt habe, — ferner durch Epiphan. Chrysost., welcher jedoch die Stelle so citirt, als ob es hiesse οὐκ ἀναβαίνω νῦν . . . Nach der Lesart οὐκ ἀναβ. ist die Stelle sehr schwierig und die Handlungsweise Jesu sehr räthselhaft; auch sind die genannten Kirchenväter bestrebt, Jesum von dem Anschein des Wankelmuthes zu reinigen. Wie wäre nun diese schwierige und anstössige Lesart entstanden, wenn οὔπω die ursprüngliche gewesen wäre? Dagegen erklärt sich die Lesart οὔπω ganz leicht eben aus dem Anstoss, den das οὐκ ἀναβ. vgl. mit v. 10 erregen musste. — 1 Cor. 15, 51 lautet nach dem gewöhnlichen Texte so: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, welche Lesart durch den Vatic. Claram. von der zweiten Hand und viele andere, auch durch beide syrische Versionen, die Koptische, Aethiopische, Gothische und durch mehrere alte Kirchenväter und Exegeten beglaubigt ist. Dagegen haben (s. Giesb. am Rande und Lachm.) der Cod. Sinaït. Alexandr. Ephr. Boerner. die Stelle in folgender Fassung: πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, wofür auch viele Kirchenväter zeugen. Hier entsteht nun ebenfalls die Frage: welche Lesart ist nach ihrem Ursprung leichter zu erklären? Offenbar die letztere; denn die erstere musste dadurch schwierig und anstössig sein, dass der Erfolg den Worten des Apostels zu widersprechen schien. Dass übrigens, um diesen Anstoss zu heben, an der Stelle viel herumkorrigirt wurde, zeigen die vielen kleinen Abweichungen, von denen die wichtigste die ist, dass Origenes an einer Stelle die Worte bloss so anführt: πάντες κοιμηθησόμεθα. Hier hat also der rezipirte Text (s. auch Tischend.) offenbar das Ursprüngliche. — Verdankt an diesen Stellen die Alteration des Textes ihre Entstehung den Versuchen, einen religiösen Anstoss zu heben, so gibt es Stellen, wo geographische oder historische Schwierigkeiten zu heben versucht wurden. Die bekannteste ist Joh. 1, 28, welche nach Ed. Elzev. lautet: ταῦτα ἐν Βηθαβαρᾷ ἐγένετο — nach einigen Unzialhandschriften, mehreren Versionen und Kirchenvätern. Dagegen haben weitaus die meisten

Unzialen, und unter ihnen gerade die besten, *Βηθανία*, wofür auch unter Andern die beiden lateinischen und die beiden ägyptischen Versionen und mehrere Kirchenväter zeugen. Hier würde nun schon das grosse Uebergewicht der alten Codd. der letzteren Lesart den Vorzug geben; dazu kommt aber noch der entscheidende Grund, dass mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, wie die erstere Lesart entstanden ist. Origenes nemlich sagt (Tom. VI, § 24): zwar stehe beinahe in allen Handschriften: *ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο*, aber er sei an Ort und Stelle gewesen und habe am Jordan keinen Ort dieses Namens gefunden, welcher vielmehr der bekannte Flecken bei Jerusalem sei, wohl aber ein Bethabara, und so müsse nach seiner Ansicht gelesen werden. — Eine andere Stelle dieser Art ist Matth. 8, 28 vgl. mit Marc. 5, 1. Luc. 8, 26. Matthäus liest nach der Recepta *Γεργεσηνῶν*, eine durch mehrere Unzialen unterstützte Lesart; dagegen haben Vatic. Ephr. (prim. man.) und andere, auch beide syrische Versionen, die Vulgata und mehrere Kirchenväter *Γαδαρηνῶν* (Sin. *Γαζαρηνῶν*?). Anders ist das Zeugenverhältniss bei Markus, wo Alexandr. Ephr. und die grosse Mehrzahl der übrigen Unzialen *Γαδαρηνῶν* liest, während Vatic. Sinaït. Cantab. und beide lateinische Versionen *Γερασηνῶν*, und andere Zeugen *Γεργεσηνῶν* haben. Bei Lukas liest die Recepta, unterstützt von einer grossen Zahl von Unzialen und einigen Versionen, *Γαδαρηνῶν*, Vatic. Sinaït. Cantab., beide lateinische, die oberägyptische Version und die Philoxeniana *Γερασηνῶν* ziemlich dieselben Zeugen, die bei Lukas wie bei Markus *Γεργεσηνῶν* haben. Bei Markus und Lukas scheint die Lesart *Γερασηνῶν* kritisch gesichert zu sein, während *Γεργεσηνῶν* aus der geographischen Notiz des Origenes entstanden zu sein scheint, dass der Ort der Begebenheit nicht Gadara sein könne, weil kein See in der Nähe dieses Ortes sei, während Gergesa eine alte Stadt am See Genezareth sei und einen Abgrund in der Nähe habe, von welchem sich die Schweine herunterstürzen konnten. *Γεργεσηνῶν* wird demnach als Correktur betrachtet werden müssen, während *Γαδαρηνῶν* und *Γερασηνῶν* ursprünglicher, aber vielleicht der Unkunde der ältesten Abschreiber beizumessen ist. Schwierig ist, dass der — vermuthlich landeskundige — Matthäus das geographisch unrichtige, aber kritisch gesicherte *Γαδαρηνῶν* hat. Aber wir wissen ja nicht, wie sich unser kanonischer Matthäus zum hebräischen Urmatthäus, welcher jedenfalls landeskundig war, verhält. — Andere Male ist die Variante durch ein wirklich oder scheinbar unrichtiges Citat veranlasst, s. Marc. 1, 2. Hier heisst es im rezipirten Text *καθὼς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις* — unterstützt von der grossen Mehrzahl der Unzialhandschriften, einigen Versionen und von Irenäus. Dagegen

lesen Vatic. Sinaït. Cantabr. und andere, wie die Mehrzahl der alten Versionen und mehrere Kirchenväter: ἐν (τῷ) Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ. Nun aber befindet sich die Stelle „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her" — nicht im Jesajas, sondern bei Maleachi (3, 1,) wie schon beispielsweise Eusebius gesehen. Da nun gar nicht abzusehen ist, wie die Lesart ἐν τ. Ἡσ. τῷ προφ. entstanden und gerade in die besten Codd. eingedrungen sein könnte, wenn ἐν τοῖς προφ. die ursprüngliche Lesart gewesen wäre, so ist letzteres für eine Correktur zu halten. Eben so verhält es sich mit dem unrichtigen Citat Matth. 27, 9 (τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου Ἱερεμίου), da die Stelle nicht in Jeremias, sondern Zachar. 11, 13 steht. Uebrigens ist die Lesart διὰ τοῦ πρ. Ἱερεμίου so übermächtig bezeugt, dass schon um desswillen derselben textkritisch der Vorzug zu geben ist. Aehnlich verhält es sich mit Marc. 2, 26, wo die durch die meisten und besten Codd. beglaubigte Lesart ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέος ist, — ein historisches Versehen, da nach 1. Sam. 21, 1 diese Begebenheit mit David nicht unter dem Hohepriester Abiathar, sondern unter Ahimelech stattfand. Es müssen daher die ohnehin ganz schwach beglaubigten Varietäten dieser Stelle für Correkturen einiger Abschreiber gehalten werden. — Es kommt aber auch ein Fall vor, wo die Citation nur scheinbar fehlerhaft ist und aus Unkunde corrigirt wurde, s. Act. 13, 33. Hier wird nemlich die Stelle Ps. 2, 7 nach Cod. Cantabr. Orig. Tert. (adv. Marc. 4, 22), Hilar. Hier. Cassiod., welche zugleich bezeugen, dass Ps. 1 und 2 in Einen verbunden gewesen seien, mit den Worten angeführt ὡς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ ψάλμῳ γεγράπται. Es ist daher die Lesart des gewöhnlichen Textes ἐν τῷ δευτέρῳ als Correktur zu betrachten, obschon dieselbe zum Theil durch die bedeutendsten Handschriften unterstützt ist. — Das über die betreffenden Beispiele Angeführte lässt sich in folgende Grundsätze zusammenfassen: 1) Von zwei oder mehrern Lesarten ist diejenige zu verwerfen, welche sich als Hebung eines Anstosses verräth, und diejenige für die ächte zu halten, welche den Anstoss gibt. 2) Diese Regel ist auch dann festzuhalten, wenn die vermuthlich richtige Lesart das Uebergewicht der kritischen Zeugen gegen sich hat. 3) Doch darf auch eine als Correktur sich verrathende Lesart nur dann entschieden verworfen und die aus innern Gründen für ächt gehaltene nur dann als solche wirklich bevorzugt werden, wenn diese wenigstens durch Einen, oder noch besser durch einige Zeugen, und zwar verschiedener Art, unterstützt ist.

6. Eine häufige Ursache des Textverderbnisses war das Streben nach Uebereinstimmung, sei es zwischen den Evangelisten, sei es zwischen den altestamentlichen Citaten und der LXX. — Was α) die gesuchte Uebereinstimmung zwischen den neutestamentlichen

Parallelstellen betrifft, so begnügen wir uns zur Erläuterung mit folgenden Beispielen: Luc. 11, 4 vgl. Matth. 6, 13. Matthäus schliesst bekanntlich das Herrngebet mit den Worten ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμας etc. Ebenso liest nach dem gewöhnlichen Texte Lukas, und diese Lesart ist ausserordentlich stark bezeugt, u. a. durch Codd. Alexandr. Ephr. Cantabr. Basil. und viele Versionen. Aber Codd. Vatic. Sinaït. nebst einigen Minuskeln lassen diese Worte aus und haben das Gebet bloss bis . . . εἰς πειρασμὸν, und was diesen Zeugnissen grösseres Gewicht gibt, ist, dass Origenes zweimal ausdrücklich sagt, die Worte ἀλλὰ ῥυσαι ἡμας . . . seien von Lukas ausgelassen. Dasselbe bezeugen Hieronymus und Augustinus. Da gar nicht einzusehen wäre, wie diese Worte, wenn ursprünglich, hätten ausgelassen werden können, dagegen sehr leicht, wie das Streben nach Conformirung diesen Zusatz einschalten konnte, so ist derselbe der ausgezeichneten Beglaubigung ungeachtet für unächt zu halten. Wir haben hier übrigens wieder einen Beweis, dass Cod. Vatic. öfter unter den Unzialhandschriften (nebst den Sinaït.) fast allein die ächte Lesart hat. — Siehe ferner Joh. 19, 14. vgl. Marc. 15, 25. Johannes sagt — nachdem er erwähnt, dass Pilatus sich zur Fällung seines Urtheilsspruches über Jesum auf den Richterstuhl gesetzt — ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, und diese Lesart ist durch Codd. Vatic. Sinaït. Alex. und viele andere, ferner durch beide lateinische, beide ägyptische, beide syrische Versionen, so wie durch mehrere Kirchenväter und alte Scholien bezeugt. Nun scheint aber dieses in flagrantem Widerspruch mit Marc. 15, 25, wo es nach Erwähnung der Kreuzigung heisst: ἦν δὲ ὥρα τρίτη. Der Widerspruch bleibt, auch wenn man die eine Zeitangabe auf Rechnung der römischen und die andere auf Rechnung der jüdischen Stundenzählung setzt. Wenn daher einige wenige Unzialen, z. B. Cod. Sangall., ferner Euseb. im Chronikon und in ep. ad Marinum lesen: ὥρα ἦν ὡς τρίτη, so werden wir diese Varietät für eine conformirende Lesart halten müssen; doch ist die Bemerkung von Severin. Antioch. (Ed. Mai IV, 209) beachtenswerth, dass die Differenz aus der Verwechslung des einfachen Γ und des äolischen Ϝ entstanden sei. Die sonst interessante Notiz des Eusebius, dass das johanneische Autographon, das zu seiner Zeit in Ephesus aufbewahrt und gezeigt wurde, τρίτη lese, steht zu vereinzelt und beruht bloss auf dem mittelbaren Zeugniss des Severin. Ant. — Hieher gehört vielleicht auch Gal. 2, 5. Hier lesen Codd. Vatic. Sinaït. Alex. Ephr. und andere, ferner beide syrische Versionen, die Vulgata, die Gothische, auch sehr viele Kirchenväter, sowohl lateinische als griechische: οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν. Dagegen wird οὐδὲ von Cod. Claram. und Iren., Tertull., ferner in Codd. bei Hieron. weggelassen. Zu des Hieronymus

Zeit scheinen überhaupt die meisten griechischen Handschriften οὐδὲ gelesen, die meisten lateinischen hingegen es weggelassen zu haben. Wie konnte es nun geschehen, dass eine Variante entstand, welche genau das Gegentheil sagte? Man könnte den exegetischen Grund gegen die Aechtheit des οὐδὲ anführen, dass — nachdem v. 3 gesagt worden ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι — das folgende mit δὲ angeknüpft werde und als Gegensatz einen positiven Satz erforderte. Aber solches waren in der Regel gar nicht die Gründe und Rücksichten, nach denen die alten Abschreiber und Correktoren verfuhren. Vielmehr hielt man es entweder der Situation für angemessener, anzunehmen, dass Paulus momentan nachgegeben habe (s. Tertull. adv. Marc. V, 3), oder man fand einen Widerspruch darin, dass Paulus nach Art. 16, 3 um der anwesenden Juden willen den Timotheus beschnitten und nun in ähnlicher Lage denen nicht nachgegeben habe, welche die Beschneidung des Titus verlangten. Alsdann ist durch Auslassung des οὐδὲ der Widerspruch vollständig aufgehoben, freilich nicht zum Vortheil der Intention der ganzen Stelle, in welcher der Apostel offenbar zeigen will, dass er seinen judenchristlichen Gegnern gegenüber seine Selbstständigkeit behauptet habe. Dass das δὲ (v. 4) einen positiven Gegensatz erfordere, ist gar kein zwingender Grund, denn abgesehen davon, dass δὲ hier auch bloss metabatisch sein kann, so fehlt es nicht an Beispielen, namentlich bei Paulus, wo nach einem negativen Satze das antithetische δὲ wiederum an der Spitze eines negativen Satzes steht, s. Röm. 4, 20. — Es findet sich aber nicht nur ein Streben nach sachlicher, sondern auch nach wörtlicher Conformirung. Vgl. Marc. 1, 16 mit Matth. 4, 18. Die Markusstelle lautet nach Ed. Elzev.: Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θαλάσσαν τῆς Γαλιλαίας. So lesen viele Unzialhandschriften, namentlich Alex. Augiens. Sangall. und einige Versionen. Dagegen heisst es im Vatic. Sinaït. Cantabr. und vielen Minuskeln, in beiden lateinischen, in der koptischen, gothischen und in anderen Versionen: Καὶ παράγων... Da nun die erstere Lesart wörtlich mit der Matthäusstelle übereinstimmt, welche kritisch feststeht, so wäre die Entstehung der letzteren Lesart unerklärlich, wenn περιπατῶν δὲ .. die ursprüngliche wäre. — Siehe ferner Marc. 4, 6 vgl. mit Matth. 13, 6. Ed. Elzev. hat die Markusstelle so: ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος..., welche Lesart durch Codd. Alex. Bas. Aug. und eine grosse Zahl anderer unterstützt wird und mit Matth. 1, 1 übereinstimmt. Daher ist die von Codd. Vatic. Sinaït. Ephr. Cantabr. dargebotene Lesart: καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος nicht bloss wegen des Gewichtes der Zeugen, sondern auch wegen der Nichtübereinstimmung mit der Matthäusstelle als die ursprünglichere zu betrachten. — Etwas complicirter ist der Fall

mit Marc. 2, 7, weil hier nicht nur Matth. 9, 3, sondern auch Luc. 5, 21 zu vergleichen ist. Bei Matthäus heisst es: *οὗτος βλασφημεῖ*, bei Lukas *τίς ἐστιν οὗτος, ὃς λαλεῖ βλασφημίας;* diese beiden Fassungen scheinen bei Markus zusammengeflossen zu sein; daher hier das Schwanken zwischen *λαλεῖ βλασφημίας* (Codd. Alex. Ephr. Bas. Aug. und mehrere Versionen) und *τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ* (Vatic. Sinaït. Cantab. Verss: Vulg. Copt. und andere), wobei kein innerer Grund für die eine oder die andere Lesart entscheidet, und auch die äusseren Zeugnisse getheilt sind, wenn man sich nicht an die oft bewährte Auktorität des Cod. Vatic. anschliessen will.

6. Noch fast öfter kommt es vor, dass alttestamentliche Citate, welche häufig blosse Gedächtniss-Citate oder sonst ungenau sind, der Grundstelle (d. h. der LXX) conformirt werden. Hier ist freilich Vorsicht nöthig, weil der Text der LXX mannigfach verderbt, und nicht selten umgekehrt die betreffende alttestamentliche Stelle dem neutestamentlichen Citat gleichförmig gemacht worden ist. Doch ist z. B. in den nachfolgenden Stellen das kritische Urtheil wohl nicht zweifelhaft: Luc. 23, 46, vgl. LXX Ps. 30, 6. Die Worte Jesu lauten nach dem gewöhnlichen Text: *εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου*, eine durch eine ziemliche Anzahl von Handschriften unterstützte Lesart. Dagegen haben Vatic. Sinaït. Alex. Ephr. und nicht wenige andere *παρατίθεμαι* . ., wofür sowohl das Gewicht der Zeugen als die Abweichung von der LXX ein günstiges Zeugniss ablegen. — Siehe ferner Röm. 9, 27 coll. Jes. 10, 22, wo das von der LXX abweichende, aber von Codd. Vatic. Sinaït. Alex. unterstützte *ὑπολεῖμμα* um so gewisser der gewöhnlichen, der LXX conformen Lesart *καταλεῖμμα* vorzuziehen ist, als keine Handschrift der LXX *ὑπολεῖμμα* liest. Eben so scheint es sich zu verhalten mit der Variante in Röm. 9, 33, coll. Jes. 8, 14. Ed. Elz. nemlich hat die Römerstelle so: . . . *καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται*, ohne Codd. von grossem Gewicht, aber beglaubigt durch die Vulg. Philoxen. und andere. Aber Vatic. Sinaït. Alex. Claram. und mehrere Kirchenväter haben die Stelle ohne *πᾶς*. Sowohl die gewichtigen Zeugen für letztere als die Nichtübereinstimmung mit der LXX verurtheilen die erstere Lesart als conformirende Correktur nach der alttestamentlichen Stelle. Zu bemerken ist, dass Röm. 10, 11, wo dieselbe Stelle angeführt wird, *πᾶς* ohne Variante steht. Doch darf nicht ausser Acht gelassen werden, ob der betreffende Schriftsteller genau zu citiren pflegt, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, oder nicht: in jenem Fall ist der Grundsatz nicht unbedingt anwendbar. — Das in diesem Paragraph Gesagte ergibt als Ergebniss folgende

Regeln: 1) Vor Allem ist Acht zu geben, ob die Varietät nicht etwa ein blosser Schreibfehler, oder aus paläographischen Gründen zu erklären, oder sonst zufällig sein könne; ist hingegen eine willkührliche Aenderung wahrscheinlich, so gilt 2) der Grundsatz, dass — wenn in einer Parallelstelle zwei oder mehrere Lesarten sich finden, von denen die eine der Grundstelle ähnlicher, die andere unähnlicher ist — die unähnlichere als die ursprünglichere anzusehen ist; wobei jedoch beachtet werden muss, α) ob es wirkliche Parallelstellen sind, β) ob die unähnlichere durch einen oder mehrere namhafte Zeugen unterstützt wird, und γ) ob der betreffende Schriftsteller frei nach der LXX — wie Paulus — oder genau nach dieser Version zu citiren pflegt.

7. Oefter finden die Varianten ihre Erklärung auch in grammatischen Correkturen oder sprachlichen Erleichterungen. — Beispiele sind: Matth. 5, 28, wo die Elzevirische Lesart *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς* eine Correktur ist des ungriechischen, aber ursprünglichen *πρὸς τ. ἐπιθ. αὐτήν.* — Matth. 15, 32, wo die harte und inkorrekte Struktur *ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι* verändert worden in . . . *ἡμέρας τρεῖς* . . . — Marc. 9, 26 ist wegen des Subjektes *πνεῦμα* (s. v. 25) das ursprüngliche *κράξας* und *σπαράξας* in *κράξαν* und *σπαράξαν* corrigirt worden. Aehnlich ist Luc. 23, 53, wo wegen des Objektes *σῶμα* (v. 52, coll. 1stes Hemist. v: V. 53) das ursprüngliche *αὐτὸν*, welches ad sensum (*Ἰησοῦν*) gesetzt ist, in *αὐτὸ* abgeändert wurde. — Joh. 6, 9 steht in der Recepta *παιδάριον ἓν ὃ ἔχει* . . ., Correktur des ursprünglichen *ὃς* . . . — Joh. 17, 2. u. 3 scheinen die Conjunktive *δώσῃ* und *γινώσκωσιν* Correkturen der uncorrekten, der schlechtern Gräcität angehörenden Indikative nach *ἵνα*. Doch ist zu letzterer Stelle zu bemerken, dass Codd. Vatic. und Sinaït., welche sonst so oft, insonderheit wo sie übereinstimmen, die richtige Lesart haben, auch *δώσῃ* und *γινώσκωσιν* lesen. Dies ist um so mehr zu beachten, als fast dieselben Zeugen, welche hier den Conjunktiv haben, Gal. 2, 4 *ἵνα ἡμας καταδουλώσουσιν* lesen. Hingegen 1. Cor. 4, 6 steht *ἵνα μὴ* . . . *φυσιοῦσθε* ohne Variante. Es muss also in Hinsicht auf Joh. l. c. noch einiger Zweifel walten, ob *δώσει* und *γινώσκουσιν* die ursprüngliche Schreibung seien.

Auch auf Wegschaffung gewisser Härten und auf die Erleichterung war das Streben der Correktoren gerichtet. Siehe Marc. 3, 16: hier hat der gewöhnliche, durch eine Menge guter Zeugen unterstützte Text *κ. ἐπέθηκεν τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον;* aber dies sieht sehr einer Erleichterung ähnlich für die von Cod. Vatic. Sinaït. Ephr. dargebotene Lesart *ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον.* Dies ist um so wahrscheinlicher, als einige Zeugen auch andere vermeintliche Ver-

besserungen enthalten. — Marc. 9, 23 erscheint auf den ersten Blick *τὸ εἰ δύνῃ* sonderbar, und doch ist es durch die drei ältesten Handschriften beglaubigt. Wir haben daher Grund, die ausserordentlich stark bezeugte Elzevirische Lesart *τὸ εἰ δύνῃ (δύνασαι) πιστεῦσαι* für eine erleichternde Erklärung zu halten. In dieselbe Kategorie gehört vielleicht auch die schon oben angezogene Stelle Marc. 2, 7, wo das Elzevirische *τι οὗτος λαλεῖ βλασφημίας* eine unverkennbare Erleichterung der ächten Lesart *Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ* ist. — Am bekanntesten und unverkennbarsten thut sich Gal. 2, 5 die Auslassung von *οἷς* durch einige alte Zeugen als Erleichterung kund, da durch das *οἷς* die Construktion schwierig und anakoluthisch ist. An der Aechtheit des *οἷς* kann daher schon wegen der Beglaubigung, dann aber aus dem angegebenen Grunde nicht der mindeste Zweifel sein. — Es ergeben sich aus dem Gesagten folgende Regeln: 1) Jede Lesart, welche den Charakter einer Correktur oder Erleichterung hat, ist mindestens zweifelhaft, und die inkorrektere und härtere — offenbare Schreibfehler vorbehalten — vorzuziehen. 2) Die Wahrscheinlichkeit wird zur Gewissheit, wenn die härtere Lesart durch die ältesten und wichtigsten Handschriften unterstützt wird.

8. Endlich ist noch eine Ursache von Textveränderungen zu beachten: es konnte nemlich geschehn, dass eine Stelle einen Gebrauch oder eine Anschauung voraussetzte, die mit einer spätern kirchlichen Anschauung oder Sitte im Widerspruch erschien. In diesem Falle suchte man durch eine kleine Aenderung oder Auslassung den Widerspruch zu heben und die Stelle der herrschenden kirchlichen Sitte oder Meinung conformer zu machen. Vgl Matth. 28, 19. Die meisten Ausgaben lesen *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς* ... unterstützt von Codd. Sinaït. Alexandr. und einer grossen Zahl anderer, so wie von beiden lateinischen Versionen und einigen Kirchenvätern. Dagegen lesen Vatic. und Cantab. *βαπτίσαντες*, ohne Zweifel auf Grund der seit dem dritten Jahrhundert allgemein gewordenen Kindertaufe. — Siehe ferner die schon oben (S. 92) angeführte Stelle 1. Cor. 15, 51, wo die Lesart zwischen *πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* und *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* schwankt. Die erstere Lesart als die unzweifelhaft ursprüngliche ist der urchristlichen Erwartung der baldigen Parusie entsprungen, welcher die nachherige Erfahrung widersprach; daher die Veränderung. — Weniger sicher ist, ob Matth. 1, 25 die Auslassung des Wortes *πρωτότοκον* zu dieser Kategorie gehöre. Allerdings gemahnt die Omission sehr an das kirchliche Interesse, dasjenige zu vermeiden, was der beständigen Jungfrauschaft der Maria Eintrag thun könnte. Bedenken gegen die Aecht-

heit des *πρωτότοκον* kann es aber erregen, dass die Omission durch Codd. Vatic. Sinaït. und Dublin., beglaubigt ist. — Wir fassen den Inhalt des Paragraphen in folgende Sätze zusammen: 1) Von zwei Lesarten, von denen die eine der späteren kirchlichen Sitte oder Meinung widersprechend, die andere mit derselben übereinstimmend ist, hat die erstere die Wahrscheinlichkeit der Aechtheit für sich. 2) Diese Wahrscheinlichkeit wird aber erst zur Gewissheit, wenn dieselbe durch die ältesten und wichtigsten Zeugen beglaubigt ist; wenn aber dieses nicht der Fall ist, so muss das kritische Urtheil um so zweifelhafter sein, als die Bezeugung der betreffenden Lesart schwächer ist.

9. Das zusammenfassende Ergebniss für das kritische Verfahren ist folgendes: a) In der Regel hat die Ermittelung der richtigen Lesart aller Exegese voranzugehn; diese Regel erleidet aber Ausnahmen, so oft diese Ermittelung schwierig und zum Theil durch innere Gründe des Sprachgebrauches und des Zusammenhanges bedingt ist. b) Das kritische Urtheil muss stets sowohl auf die Würdigung der äussern Zeugnisse als auf die innern Wahrscheinlichkeitsgründe gebaut sein: für den Fall, dass beide einander widersprechen, kann keine allgemeine Regel aufgestellt werden. c) Für die Würdigung der äussern Zeugnisse ist das Alter und Gewicht derselben, insonderheit wenn sie verschiedenen Ursprunges und verschiedener Art sind, der Menge derselben vorzuziehn; doch ist auch die älteste Handschrift keine untrügliche Auktorität. d) In Ansehung der innern Gründe lässt sich Alles in den Einen Grundsatz zusammenfassen: Die ursprüngliche Lesart ist die, aus welcher sich die Entstehung der andern erklären lässt.

2. Die grammatische Erklärung.

a) Der Neutestamentliche Sprachcharakter im Allgemeinen.

Vgl. Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur. I, S. 432 u. ff.
Winers Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms. Bis jetzt die neueste Auflage ed. Lünemann, 1867.
Al. Buttmanns Grammatik des Neutestamentlichen Sprachgebrauchs, 1859.

10. Indem wir für das Nähere auf die angeführten Hülfsmittel verweisen, so mögen hier die wesentlichsten Bemerkungen genügen. Es ist bekannt, dass die griechische Sprache von Alters her in verschiedene Dialekte getheilt, dann aber durch die geistige Blüthe des Landes, insonderheit Athens, zu einer Ausbildung und Feinheit

gelangt war wie keine andere Sprache; dass sie aber infolge der Makedonischen Eroberung viel von ihrer Feinheit eingebüsst, und dass sich eine Mischsprache gebildet hat, von welcher zwar der Attische Dialekt die Grundlage bildete, in der aber auch Elemente anderer Dialekte, insonderheit des Makedonischen und Alexandrinischen, zusammenflossen. So bildete sich eine allgemeine Schriftsprache (*διάλεκτος κοίνη*), in welcher Polybius, Dionys von Halikarnass, Diodor von Sizilien, Dio Cassius, Aelian, Herodian und andere schrieben. Ausser den Attizismen, Jonismen, Dorismen, Aeolismen zeigt die *διάλεκτος κοίνη* noch folgende Eigenheiten: a) Wörter, welche im Altgriechischen selten oder nur in der poëtischen Rede vorkommen, werden nun gewöhnlicher und gehen in die schlichte Prosa über, wie z. B. *μεσονύκτιον*, *θεοστογὴς*, *βρέχω* benetzen, *ἔσθω* für *ἐσθίω* und andere. b) Wörter, die längst gebräuchlich, erhalten eine andere Form, wie *ἀνάθεμα* für *ἀνάθημα*, *γενέσια* für *γενέθλια*, *ἐκπαλαὶ* für *παλαὶ*, *χθὲς* für *ἐχθές*, *ἱκεσία* für *ἱκετεία*, *μισθαποδοσία* für *μισθοδοσία*, *μονόφθαλμος* für *ἑτερόφθαλμος*, *νουθεσία* für *νουθέτησις*, *ὀπτασία* für *ὄψις*, *ἡ ὁρκομοσία* für *τὰ ὁρκ.*, *ὁ πλήσιον* für *ὁ πέλας*, *ποταπὸς* für *ποδαπὸς* etc. Insbesondere werden Verbalformen in *ίζω*, in *ω* purum statt in *μι* (z. B. *ὀμνύω* statt *ὄμνυμι*), aus dem Perfekt gebildete, wie *στήκω*, Substantive in *μα* häufig. c) Ganz neue, meist durch Composition gebildete Wörter kommen auf, wie *ἀντίλυτρον*, *ἀλεκτοροφωνία*, *ἀποκεφαλίζω*, *ἀγαθοποιέω*, *αἰχμαλωτεύω*, *νυχθήμερον*, *σιτομέτριον* u. a. d) Längst bekannte und gangbare Wörter erhalten neue Bedeutungen, wie *ἀνακλίνειν* und *ἀναπίπτειν* zu Tische liegen, *ἀποκριθῆναι* antworten, *ἀποτάσσεσθαι* Abschied nehmen, *δαίμων* oder *δαιμόνιον* böser Geist, *εὐχαριστεῖν* danken, *ξύλον* Baum, *παρακαλεῖν* bitten, *στέγειν* ertragen, abhalten, *φθάνειν* kommen, gelangen, *χρηματίζειν* heissen, *ψωμίζειν* speisen, ernähren und andere. — In grammatischer Hinsicht lässt sich folgendes wahrnehmen: a) Flexionen der Nomina und Verba kommen auf, welche früher ganz unbekannt oder nur einem einzelnen Dialekt eigen waren, z. B. der Dorismus *ἀφέωνται* für *ἀφεῖνται*, die äolische Optativendung in *εια*, die Endung der 2. Person des Präsens und Futurum Pass. und Med. in *ει* statt *ῃ*, u. s. f. b) Seltenwerden des Duals, z. B. *δύσι* statt *δυοῖν*. c) Seltenwerden des Optativs. (In den Johanneischen Schriften kommt er gar nicht vor.) d) Construktion gewisser Verba mit andern Casus, vorz. mit Akkusativ wie *ἐπιθυμεῖν τι* statt *τινός*, *φοβεῖσθαι ἀπὸ* statt *ὑπο* und Akkusativ u. a. e) Abschwächung des *ἵνα* in Formeln, wie *θέλω ἵνα*, *λέγω ἵνα*, *ἄξιος ἵνα* u. a. m. f) Gebrauch des Conjunktivs statt Optativs nach Präteritis etc. Eine noch grössere Ausartung der Sprache findet statt bei der Construktion des *ἵνα* mit Indikativ, und

nicht nur mit Futurum, sondern auch mit Präsens Indikativ, des σύν mit Genitiv, Verkennung der Casus- und Tempus-Bedeutung u. a. Letztere Idiotismen kommen indess nicht bei Schriftstellern griechischer Nationalität, und nicht bei gebildeten Schriftstellern vor.

11. Ein oft übersehener Unterschied, der aber bei den Neutestamentlichen Schriftstellern nicht übersehen werden darf, ist derjenige zwischen der Schrift- und Volkssprache. Wenn bereits in dem Mutterlande der griechischen Sprache ein solcher Unterschied stattgefunden haben mag, so muss dieses noch in höherem Grade der Fall gewesen sein in Ländern, deren Nationalsprache das Griechische nicht ursprünglich gewesen war. Moderne Analogieen liessen sich viele anführen. Dass dadurch wieder eine Deterioration der Sprache, wenigstens in formeller Beziehung, eintreten musste, versteht sich von selbst. Doch kann dieses volksmässige Griechisch in anderer Hinsicht auch als eine gesunde Vereinfachung angesehen werden. Während die Schriftsprache unter dem Einflusse philosophischer Bildung die dermalige Gestalt gewonnen hatte, so blieb die Volkssprache der naiven Einfachheit näher. Dies tritt namentlich in der psychologischen Terminologie hervor, sofern die Volkssprache den spiritualistischen Unterscheidungen fremd blieb. Da nun die Neutestamentlichen Schriftsteller ihr Griechisch gewiss nicht aus Aristoteles, Polybius, überhaupt nicht aus der griechischen Literatur, sondern zunächst nur aus der Volkssprache und aus der Alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testamentes schöpften, so ist ihre Sprache nicht nach dem Gebrauch der klassischen Schriftsteller, sondern nach den letztern Quellen zu beurtheilen. Doch ist ein Unterschied zwischen den einzelnen Schriftstellern nicht zu verkennen, sofern Lukas und der Verfasser des Hebräerbriefes der griechischen Bildung ihrer Zeit nicht ganz fremd gewesen zu sein scheinen. Vgl. Zetzschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist, S. 24 u. ff.

12. Durch die Makedonische Weltherrschaft verbreitete sich die griechische Sprache auch über Länder und Völker, deren Sprachen mit derselben in keiner Verwandtschaft standen. Dieses war namentlich der Fall mit den semitischen Völkern. Die griechische Universalsprache musste daher unter diesen Völkern ein orientalisches, und bei den Juden näher ein hebräisch-aramäisches Colorit erhalten. Auch hier heben wir, unter Verweisung auf die oben angeführten Schriften, nur das Wesentlichere hervor. — Was man gewöhnlich unter Neutestamentlichen Hebraismen versteht, ist ungleicher Art: es sind α) solche Ausdrücke, Redensarten und Construktionen, welche zwar im semitischen Idiom gewöhnlich, aber auch in der griechischen Sprache gebräuchlich sind. Dieser Fall lässt sich aber wieder

unterscheiden in solche Beispiele, wo der betreffende Ausdruck zwar im Griechischen auch, aber nur selten vorkommt, in welchem Fall der biblische Schriftsteller denselben gewiss nicht dem griechischen, sondern seinem vaterländischen Idiom entnommen hat; oder ob die betreffende Sprachweise im Griechischen und im Hebräischen ungefähr gleich häufig sich findet, so dass es zweifelhaft sein kann, aus welchem Idiom sie geflossen sei. β) Solche Ausdrücke, Redensarten und Construktionen, denen im Griechischen nichts Entsprechendes an die Seite gesetzt werden kann. Dieses sind die eigentlichen Hebraismen. Diese sind aber wieder zwiefacher Art: entweder sind sie aus der hebräischen Sprache des Alten Testamentes geschöpft, oder sie sind dem damals in Palästina gebräuchlichen Aramäischen oder Syro-chaldäischen Dialekt entnommen. Zu der ersteren Art gehören Ausdrücke wie *ἄρτον φάγειν* (אָכַל לֶחֶם) Mahlzeit halten, *αἷμα ἐκχέειν* (שָׁפַךְ דָּם) tödten, *ἀνιστῆναι σπέρμα τινί* (הֵקִים ל' זֶרַע) jemanden Nachkommenschaft verschaffen, *ἐκ κοιλίας μητρὸς* (מִבֶּטֶן אִמּו) von Geburt an, *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὄσφυος τινός* (יָצָא פ' מֵחֲלָצָיו) von jemanden abstammen, *ζητεῖν ψυχήν τινος* (בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ) jemanden nach dem Leben trachten, *ποιεῖν ἔλεος μετά τινος* (עָשָׂה חֶסֶד עִם) jemanden Huld erweisen, *πρόσωπον λαμβάνειν* (נָשָׂא פָּנִים) parteiisch sein zu Gunsten jemandes, *υἱὸς θανάτου* (בֶּן־מָוֶת) dem Tode verfallen. — γ) Hebräische Bedeutungen werden auf griechische Wörter übergetragen, z. B. *γλώσσα* (wie לָשׁוֹן) Nation, *δόξα* (wie כָּבוֹד) Lichtglanz, *δύναμις* (wie גבוּרָה) Wunder, *ἐρωτᾷν* (wie שָׁאַל) bitten, *ἐξομολογεῖσθαί τινι* (wie הוֹדָה) jemanden preisen, jemanden danken, *εὐλογεῖν* (s. בֵּרֵךְ) segnen, *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (לִפְנֵי אל') nach dem Urtheil Gottes, *εἷς* (= אֶחַד) der erste, *νύμφη* (wie כַּלָּה) Schwiegertochter, *ὁδὸς* (wie דֶּרֶךְ) Lebensweise, *περιπατεῖν* (wie הִתְהַלֵּךְ) vom Lebenswandel, *ποτήριον* (wie כּוֹס) Loos, Geschick, *πᾶσα σάρξ* (wie כָּל־בָּשָׂר) alles Lebendige, u. s. w. δ) Hebraisirende Construktion von Verbis, namentlich mit Präpositionen, wo der Grieche einfach den Akkusativ oder Dativ setzt, z. B. *ἀκολουθεῖν ὀπίσω τινός*, *εἶναι εἴς τι* wie היה ל', *κρύπτειν τι ἀπό τινος* statt *τινά τι*, *ὀμνύειν ἔν τινι* statt *τι* oder *τινα*, *ὁμολογεῖν ἔν τινι* jemanden bekennen, *πορεύεσθαι ὀπίσω τινός*, *προσκυνεῖν ἐνώπιον* (*ἔμπροσθέν*) *τινος*, u. a. ε) Nachahmung des hebräischen Relativpronomens im Casus obliquus mit nachfolgendem Suffixum, wie *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, *οἷς ἐδόθη . . . αὐτοῖς*, *ὅπου . . . ἐκεῖ* u. s. w. ζ) Die hebraïsirende Schwurformel mit *εἰ*, z. B. *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται . . .* mit nichten wird gegeben werden. Bekanntlich liegt dieser Formel eine Ellipse zum Grund, welche im Hebräischen bisweilen ausgefüllt ist: „Gott thue mir dies und das, wenn . . . s. 1 Sam. 3, 17. 24, 7, im Neuen Testament aber

niemals. *η*) Das ausserordentlich häufige *καὶ ἐγένετο* = וַיְהִי. — Sowohl dem semitischen Idiom als der Vulgärsprache überhaupt gehört das äusserst häufige *καὶ* an, wo andere Schriftsteller sich einer bestimmtern Conjunktion oder des Participiums bedienen, (Coordination st. Subordination), s. z. B. Matth. 11, 25. 26, 45; Marc. 15, 25; Luc. 23, 44; Joh. 2, 13. 5, 1 u. a. Nur bedingt ist hieher zu zählen die dem hebräischen Infinitivus absolutus entsprechende Construktion eines Verbums mit Participium Präsentis oder mit Dativ des Substantivs desselben Stammes, wie *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, χαρᾷ χαίρει, θανάτῳ τελευτάτω*, da bei den besten griechischen Schriftstellern Aehnliches sich findet; doch ist es zumal in denjenigen Schriften, welche stark hebraisiren, weit wahrscheinlicher, dass die Formeln dem hebräischen als dem griechischen Sprachgebrauch entnommen seien. — Nicht Hebraismen, sondern Aramaïsmen sind dagegen die Redensarten *γεύεσθαι θανάτου* (טְעַם מוֹתָא), *ὀφείλημα ἀφιέναι* (שְׁבַק חוֹבָא) u. s. w. Endlich sind auch hebräische und aramäische Wörter aufgenommen, wie *ἀμήν, ἀββά, ἀλληλούϊα, κορβᾶν, μαμωνᾶς, ῥαββουνί*, — wie denn auch *πάσχα* nicht dem hebräischen פֶּסַח, sondern dem aramäischen פַּסְחָא nachgebildet ist. Bei alle dem ist aber nicht ausser Acht zu lassen, dass bei weitem nicht alle Neutestamentlichen Schriftsteller in gleichem Maass hebraïsiren. Matthäus und Markus hebraïsiren mehr als Johannes; am meisten der Apokalyptiker, am wenigsten der Verfasser des Hebräerbriefs. Auch hebraïsirt ein und derselbe Schriftsteller nicht überall gleich sehr, z. B. Lukas sehr wenig, wenn er frei componirt, sehr stark dagegen, wo ihm hebräische Quellen zum Grunde liegen.

Unter der Römerherrschaft drangen auch lateinische Wörter in die jüdische Gräcität ein, wie *κεντυρίων, κῆνσος, κουστωδία, κοδράντης, λεγεών, μακέλλον, πραιτώριαν, σπεκουλάτωρ, τίτλος*, und Redensarten wie *ἔχε με παρῃτημένον, συμβούλιον λαμβάνειν, τὸ ἱκανὸν ποιεῖν τινι*. Die Mehrzahl dieser Wörter und Redensarten findet sich in den zwei ersten Evangelien.

13. Endlich ist noch das spezifisch-christliche Sprachelement im Neuen Testament zu merken, worauf schon Schleiermacher aufmerksam gemacht, s. Hermen. S. 66 u. ff. 138 u. ff. Das biblisch-christliche Sprachelement muss hauptsächlich in den religiösen und sittlichen Begriffen hervortreten. Diese unterscheiden sich, wie zu erwarten ist, sehr wesentlich von denen, welche sowohl bei den Attikern, als bei den *κοινοις* die gewöhnlichen sind. Der bei den Griechen stehende sittliche Begriff *καλὸς κἀγαθὸς* findet sich im Neuen Testamente gar nicht, eben so wenig der so wesentliche Begriff *σωφροσύνη*. Nicht der dem Menschen als solchem inhärirende Begriff des Guten, welchen insonderheit das erstere Wort ausdrückt, entspricht dem Neutestamentlichen

Begriff; eben so wenig drückt das μηδὲν ἀγάν genau das aus, was die Neutestamentlichen Schriftsteller unter der Bescheidenheit u. dergl. verstehen. Nicht weniger fremd ist dem Neuen Testamente der Begriff der ἀνδρεία, wie überhaupt die Tetras der Cardinaltugenden. Auch das Wort ἀρέτη, vom Menschen gebraucht, ist im Neuen Testamente äusserst selten. Man vergleiche auch den antiken Begriff von δικαιοσύνη (s. Plat. Rep. IV, p. 433, A) mit dem biblischen. Den Gedanken, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, kennt überhaupt die heilige Schrift nicht. Dagegen ist der Grundbegriff des Neuen Testamentes, wie überhaupt der ganzen Bibel, der Begriff der Heiligkeit. Zwar ist dieser Begriff in gewisser Beziehung den Griechen keineswegs fremd, aber es ist von Interesse, die verschiedenen Wörter zu beachten, mit denen der Grieche — und das Wort, mit welchem der biblische Schriftsteller den Begriff „heilig" bezeichnet. Der Grieche hat dafür die Ausdrücke ἅγνος (rein, als inhärirende Qualität) und ἱερὸς (durch Sanktion geweiht). Der stehende biblische Ausdruck dafür ist ἅγιος, in erster Linie von Gott ausgesagt (Jes. 6, 3; 40, 25; 43, 3 u. a.), und bezeichnet zunächst nicht gerade die moralische Vollkommenheit, sondern die sich offenbarende Erhabenheit und Herrlichkeit, das was Ehrfurcht einflösst. Dann bedeutet ἅγιος allerdings auch die geistige Reinheit, wie sie ursprünglich und in absoluter Weise nur Gott zukommt (Levit. 19, 2; auch Jes. 6, 3—5; Hab. 1, 12. 13; 1 Petr. 1, 15. 16; Joh. 17, 11 coll. Jac. 1, 17 und 1 Joh. 1, 5), in abgeleiteter Weise dann auch den Engeln und Menschen, die mit Gott in Gemeinschaft stehen (Ps. 16, 3. 34, 9; Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 2. 3, 17 u. a.). Der Grundbegriff ist der Gegensatz gegen das Gemeine und Profane, positiv das Ehrfurcht Einflössende. Sehr eigenthümlich ist es auch, dass ταπεινὸς nebst seinen Derivatis, in der Profangräcität gewöhnlich im verächtlichen Sinne gebraucht, in der heiligen Schrift und namentlich im Neuen Testamente nie anders als im guten Sinne angewendet ist. Zum Bezeichnendsten gehört auch der Begriff κόσμος, welcher in der klassischen Sprache immer Schmuck, schöne Ordnung und daher das schön geordnete Weltgebäude, im Neuen Testament aber unwandelbar „die Welt als geschaffene, von Gott unterschiedene und getrennte, ja die Welt als den Inbegriff des Ungöttlichen" bezeichnet. — Ferner ist zu merken μετανοέω und μετάνοια, bei den Griechen nicht häufig, und wo es vorkommt, grösstentheils nur in der Bedeutung „anders denken, andern Sinnes werden", im Neuen Testamente und besonders bei Lukas ein stehender Begriff, und nie etwas anderes anzeigend als die sittlich-religiöse Sinnesänderung, Bekehrung. Dass die klassische Bedeutung des Wortes πίστις nicht von ferne an die Neutestamentliche hinan-

reicht, versteht sich von selbst, aber auch bei der LXX ist dieses Wort, wie auch *μετάνοια*, selten. Merkwürdig ist auch, dass das Wort *ἀγάπη*, im Neuen Testamente bekanntlich ein Hauptbegriff, der Profangräcität fast gänzlich fremd ist. Statt dessen hat der Grieche *φιλία*, *φιλανθρωπία*, was nicht dasselbe ist. Aber auch bei der LXX ist *ἀγάπη*, *ἀγαπάω* verhältnissmässig selten. Zu den am meisten charakteristischen Merkmalen des Unterschiedes zwischen der Neutestamentlichen und der Profangräcität gehört das Wort *χάρις*: die Bedeutung „Anmuth, Grazie" ist dem Neuen Testamente ganz fremd; dagegen heisst es beständig „Freundlichkeit, Gunst", insonderheit aber „(göttliche) Gnade". Vgl. überhaupt Zetzschwitz, Profangräcität und biblischen Sprachgeist. 1859. — H. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 2. Aufl. 1872.

b. Die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Neutestamentlichen Schriftsteller.

14. Wenn der allgemeine Sprachcharakter des Neuen Testamentes mit dem Zettel eines Gewebes verglichen werden kann, so ist die sprachliche Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriftsteller mit dem Eintrag desselben zu vergleichen. Die Kenntniss der letztern ist noch ziemlich neu und noch mancher Bereicherung und Berichtigung fähig. Was bis jetzt auf diesem Gebiete geleistet worden, ist mehr im Interesse der Kritik als der Exegese geschehen. Allerdings muss der Nachweis der sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Kritik ihre wichtigste Stütze leihen, aber die Kenntniss der grammatischen, lexikalischen und stylistischen Besonderheiten der einzelnen Schriftsteller ist auch wichtig für die Exegese und bedingt die Einsicht in den Geist und Gedankenkreis derselben. Die sprachlichen Verschiedenheiten der Neutestamentlichen Schriftsteller beschränken sich keineswegs auf das Mehr oder Weniger der Hebraismen, auf die grössere oder geringere Reinheit der Gräcität, sondern betreffen auch die eigenthümlichen Ausdrücke, Redensarten, Construktionen und Wendungen, welche mit dem Hebraismus und Aramaismus nichts zu schaffen haben. Zu den sprachlichen Eigenthümlichkeiten eines Schriftstellers gehören aber nicht solche Ausdrücke und Wendungen, welche als zufällig zu betrachten sind, indem sie in der Art der gegebenen Schrift oder in dem Gegenstand, der zu behandeln war, oder in den Umständen, unter denen der Verfasser schrieb, ihren Grund haben, und eben so wenig das zufällige Fehlen solcher. Wohl aber sind hieher zu rechnen solche Ausdrücke, Redensarten und Wendungen, von welchen 1) nachzuweisen

ist, dass in solchem Fall der andere Schriftsteller in der Regel andere gebraucht; welche 2) im Zusammenhang stehen mit dem eigenthümlichen Gedankenkreis und Lehrbegriff des betreffenden Schriftstellers, und 3) einen Beweis liefern von der besondern Denkform desselben. Solche Eigenthümlichkeiten sind hauptsächlich da zu constatiren, wo von einem und demselben Schriftsteller mehrere unbezweifelte Schriften oder wenigstens Eine Schrift von grösserm Umfang vorhanden, oder wo eine bedeutende und bestimmte Originalität wahrzunehmen ist. Ein geübter Blick wird auch kleinere und feinere Unterschiede der Schreibart wahrzunehmen wissen. Wir führen hier nur das Wesentlichere an, indem wir das Uebrige der ferneren Forschung überlassen.

15. Der Sprachcharakter des Apostels Paulus wird am sichersten bestimmt, wenn man sich für's erste an die Briefe von unbestrittener Aechtheit hält, an Röm., an 1 u. 2 Corinth. und Galat, und dann die andern paulinischen Schriften damit vergleicht. a) Was dem Leser paulinischer Schriften vor allem in die Augen fallen muss, ist der dialektische Charakter und Fluss der Rede. Daher das häufige Vorkommen von Formeln wie *τί οὖν ἐροῦμεν* oder bloss *τί οὖν;* — *ἐρεῖς οὖν* und *ἀλλ' ἐρεῖ τις* — *τί γὰρ* — *πῶς οὖν* — *ἄρα οὖν* — *λέγω δὲ* oder *ἀλλὰ λέγω* und *τοῦτο δὲ λέγω* — *εἰ γὰρ* und *εἰ δὲ* — das logische *οὐκέτι* — *οὐ μόνον δὲ . . . ἀλλὰ* — *οὐκ οἴδατε ὅτι* . . . u. s. w. Hieher gehören auch die häufigen Selbsteinwürfe wie Röm. 6, 1. 15; 9, 14; 11, 1. 19; 1 Cor. 9, 4 u. f.; 10, 19. 22; 15, 29. 30; 2 Cor. 3, 1; 11, 7 u. a.; ferner die öftern Argumente ex absurdo, wie Röm. 2, 17 u. ff.; Röm. 6, 1 u. ff.; 9, 14; 11, 1; 1 Cor. 12, 15 u. ff.; 14, 23; 15, 12—19. 29 u. ff.; Gal. 2, 14. — b) Es sind weiter zu bemerken gewisse Lieblingswendungen, wie *γνωρίζω δὲ ὑμῖν* und *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, *ὥσπερ* mit *οὕτως*, *λογίζομαι γὰρ* . ., *οὐχ οἷον δὲ* . . ., *καθ' ἄνθρωπον* (*ἀνθρώπινον*) *λέγω* u. s. w. c) Witz- und Wortspiele wie *φθόνος* und *φόνος*, *ἀσύνετος* und *ἀσύνθετος*, *ἄνομος* und *ἔννομος*, *ἄφρων* und *φρόνιμος*, *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* u. dgl.; insonderheit aber solche Wortspiele, die ein acumen des Gedankens enthalten, wie Röm. 2, 14 (*νόμος* im gleichen Satz in verschiedener Bedeutung), 14, 13 (*κρίνειν* eben so), 1 Cor. 2, 13 (*λόγοι διδακτοὶ* eben so), 4, 8 (*βασιλεύειν* in gleicher Weise), 2 Cor. 3, 13—15 (*κάλυμμα* eben so), 5, 16 (*κατὰ σάρκα* idem), 5, 21 (*ἁμαρτία* gleicherweise), Gal. 4, 21 (*νόμος* idem) u. a. — d) Oxymora, z. B. *τὰ ἀόρατα . . . καθορᾶται* Röm. 1, 20; *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* Röm. 4, 18; *μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σόφος* 1 Cor. 3, 18; *ἐλεύθερος ὢν . . . ἐμαυτὸν ἐδούλωσα* 1 Cor. 9, 19; *ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα* 2 Cor. 4, 11; *ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς* 2 Cor. 6, 8; *ὡς ἀγνοούμενοι*

καὶ ἐπιγινωσκόμενοι ib. v. 9; *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* Gal. 2, 19. Die schärfsten Oxymora sind aber 1 Cor. 1, 25: *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων*, und 2 Cor. 12, 10: *ὅταν ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι.* — e) Antithesen, die oft mit Pauli Lehrbegriff im Zusammenhang stehen, wie *σάρξ* und *πνεῦμα*, *νόμος* (*ἔργα νόμου*) und *πίστις*, *γράμμα* und *πνεῦμα*, *δοῦλοι* (*δουλεία*) und *ἐλεύθεροι* (*ἐλευθερία*), *μωρία* und *σοφία*, *ἀπολλύμενοι* und *σωζόμενοι* u. a. m. — f) Die dialektische Lehrart Pauli bringt verschiedene Arten von Beweisführungen mit sich; wir können hauptsächlich folgende unterscheiden: *α*) Logische Beweise im engern Sinn: Röm. 2, 25—29; 11, 6. 15. 16; Röm. 10, 13—15 (ein regelrechter Kettenschluss); *β*) Analogie-Beweise (Beweise *κατὰ συγκατάβασιν*): Gal. 3, 15 und 4, 1 u. ff.; 1 Cor. 9, 13; 14, 7 u. f.; 15, 36 u. ff.; Röm. 7, 1 u. ff.; *γ*) Beweise aus der christlichen Erfahrung: Gal.3, 1—5; 1Cor. 1, 26 u. ff.; Röm. 7, 9—25; *δ*) Schriftbeweise; diese dienen bald als Themata nachfolgender Deduktionen, wie Gal. 3, 6 u. f.; 16 u. f.; 1 Cor. 10, 1 u. ff.; Röm. 4, 3 u. ff.; 10, 13 u. f.; 11, 2 u. f. — bald als bestätigender Schluss, wie 1 Cor. 1, 31; 15, 26; 54. 55; 2 Cor. 8, 15; 10, 17; Röm. 2, 24; 9, 33. Obgleich alle Neutestamentlichen Schriftsteller sich der Beweise aus dem Alten Testamente bedienen, so hat doch Paulus hierin manches Eigenthümliche: zwar führt auch er die Schriftworte meistens nach der LXX an, doch hier und da mit Berücksichtigung des Grundtextes; oft ziemlich getreu, doch öfter mit mehr oder weniger Freiheit, theils aus dem Gedächtniss, theils der Intention seiner Rede angepasst; meist ohne alle Rücksicht auf den Alttestamentlichen Lokalsinn und Zusammenhang, theils den Wortlaut pressend, theils mit Anwendung Rabbinischer Allegorie und Typologie. Als Citationsformel ist bei ihm der Ausdruck *ἡ γραφὴ λέγει*, *καθὼς γέγραπται*, oder *Μωϋσῆς* (*Ἡσαΐας*) *λέγει* gebräuchlich. Oefter hängt er verschiedene Schriftstellen an einander, welche dann bloss durch die subjektive Intention des Apostels verbunden sind, wie 2 Cor. 6, 16—18; Röm. 3, 9—18; 9, 25—29; 10, 16—21 u. a. Nicht zu übersehen ist endlich, dass Paulus mehr als irgend ein anderer Neutestamentlicher Schriftsteller seine persönlichen Erfahrungen und Verhältnisse zu seinen Lesern in die Rede einfliessen lässt, vgl. Gal. 1, 23. 24; 2, 1—10; 11 u. ff.; 4, 12—16; 6, 17; 1 Cor. 1, 14—17; 2, 1—4; 3, 1. 2; 4, 3. 4; 6—13; 15—20; 9, 1—6; 11—23; 15, 9. 10; 2 Cor. 1, 8 u. ff.; 23. 24; 2, 1—4; 12. 13; 3, 1—6; 4, 7 u. f.; 6, 1—10; 11. 12; 7; 10, 1—6; 11, 5—12; 16—33; 12, 1—10; 11—21; Röm. 1, 9—13 u. a.

16. Der Sprachcharakter der Pastoralbriefe unterscheidet sich — mag man über die Paulinische Auktorschaft derselben denken wie man will — sehr merklich von demjenigen aller übrigen paulini-

schen Briefe. Ohne hier ein vollständiges Verzeichniss der paulinischen und der unpaulinischen Ausdrücke und Wendungen zu geben, führen wir aus beiden Gattungen die am meisten charakteristischen an. Paulinisch oder wenigstens an's Paulinische anklingend sind folgende Ausdrücke und Redensarten: *Χριστὸς ὁ δοὺς ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* 1 Tim. 2, 6; *κοπτάω* von der apostolischen Arbeit 1 Tim. 5, 17; *πλουτεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς* 1 Tim. 6, 18; *ἀδιαλείπτον ἔχειν μνείαν* 2 Tim. 1, 3; *ἐπιποθῶ σε ἰδεῖν* 2 Tim. 1, 4; *οὐ πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως* 2 Tim. 1, 7; *ἐπαισχύνεσθαι τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου* 2 Tim. 1, 8; *οὐ κατὰ τὰ ἔργα, ἀλλὰ κατὰ τὴν πρόθεσιν* 2 Tim. 1, 9; *ἡ χάρις ἡ δοθεῖσα ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ibid.; *τὸ ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν πνεῦμα* 2 Tim. 1, 14; *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκ σπέρματος Δαυιδ* 2 Tim. 2, 8; *τὸ εὐαγγέλιόν μου* 2 Tim. 2, 8; die Antithese *συναποθνήσκειν* und *συζῆν* 2 Tim. 2, 11; in den Grüssen *Παῦλος ἀπόστολος διὰ θελήματος* . . , und *εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρός κ. Ἰησοῦ Χριστοῦ* . ., und im Abschiedsgruss *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου*. Nichtpaulinische oder geradezu unpaulinische Ausdrücke und Wendungen kommen daneben sehr häufig vor, unter denen hier nur die auffallendsten hervorgehoben sein mögen: *ἑτεροδιδασκαλεῖν, ἡ ὑγιναίουσα διδασκαλία* und *ὑγιαίνοντες λόγοι*, das häufige *εὐσέβεια, ἔργον* in der Bedeutung: Amt oder Beruf, *μαρτυρία* Leumund, *βαθμὸν ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι*, die *ἐκκλησία* als *στύλος κ. ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας, ἡ καλὰ διδασκαλία, ὄντως* in Wendungen wie *ἡ ὄντως ζωή, αἱ ὄντως χῆραι; ἐπακολουθεῖν ἔργῳ ἀγαθῷ, ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον, ἀποθησαυρίζειν ἑαυτῷ θεμέλιον, παραθήκη* überlieferter Glaube, besonders das öfter wiederkehrende *πιστὸς ὁ λόγος* u. a. m. Nicht weniger bemerkenswerth als das Vorhandensein so vieler unpaulinischer Ausdrücke und Wendungen ist das Nichtvorhandensein aller ächt-paulinischer Redensarten und dialektischen wie rhetorischen Eigenthümlichkeiten des Apostels, s. § 15.

17. Der Sprachcharakter des Hebräerbriefes ist in anderer Beziehung vom paulinischen verschieden. Die Gräcität ist im Allgemeinen reiner und periodischer als diejenige der meisten übrigen Neutestamentlichen Schriftsteller. Der Styl ist mehr abhandelnder Art als derjenige der paulinischen und andren Briefe. Im Einzelnen ist zu bemerken *α*) in lexikalischer Hinsicht: *ἀγενεαλόγητος, ἄγκυρα* metaph., *ἀγνόημα, ἄθλησις, αἱματεκχυσία* (hap. leg.), *αἰσθητήριον, ἀκροτίνιον, ἀμήτωρ, ἀπάτωρ, ἀναλογίζεσθαι, ἀναρίθμητος, ἀνασταυροῦν* von neuem kreuzigen, *ἀνταγονίζεσθαι, ἀπαράβατος, ἀπαύγασμα, ἁρμός, ἀφανισμός, γενεαλογεῖσθαι, γεωργεῖν, γνόφος, δάμαλις, δεκατοῦν, διηνεκὴς* und *εἰς τὸ διηνεκές, δυσερμήνευτος, ἔγγυος, ἐμπαί-*

γμος, εὐποιΐα, θεατρίζειν, θύελλα, κακουχεῖσθαι, καταβάλλεσθαι θεμέλιον, κατασκόπος, κριτικός (hap. leg.), λειτουργικός, λευΐτικος, μεσιτεύειν (hap. leg.), μετριοπαθεῖν (hap. leg.), μισθαποδοσία und μισθαποδότης, ἡ μέλλουσα οἰκουμένη, ὀλοθρεύειν (doch s. ὀλοθρευτὴς 1 Cor. 10, 10), ὁρκομοσία, παραπικραίνειν, παραπλησίως, πολυτρόπως, πρόδρομος, συγκακουχεῖσθαι, συνεπιμαρτυρεῖν, τραχηλίζεσθαι, τρίμηνον, τυμπανίζειν, χαρακτήρ, οὐ χωρίς..., ὡς ἔπος εἰπεῖν u. a. — β) In grammatischer Hinsicht bemerken wir unter Andern folgendes: häufiges παρά τι nach Comparativen, den häufigen Gebrauch der Partizipien, in Causalverbindungen den häufigen Gebrauch von ἐπεὶ (bei Paulus nur in der Bedeutung „weil sonst") und ὅθεν. — γ) In rhetorischer Beziehung sind hauptsächlich die vielen Argum. a minori ad majus (εἰ .... πόσῳ μᾶλλον ..) und die Wendung mit ὅσον (καθ᾽ ὅσον) hervorzuheben.

18. Der Sprachcharakter des Jakobusbriefes kann als der Gegensatz des paulinischen bezeichnet werden. Dieser Unterschied thut sich schon darin kund, dass von einer dialektischen Beweisführung hier wenig oder nichts anzutreffen ist. Jakobus überzeugt nicht sowohl durch logische Gründe als durch Beispiele. Diese sind theilweise der Natur des palästinensischen Landes entlehnt, wie 1, 11; 3, 11. 12; theils dem gewöhnlichen Menschenleben wie 1, 23; 2, 2 u. f.; 15 u. f.; 3, 3. 4. 7.; theils der biblischen Geschichte, s. 2, 21. 25; 5, 10. 11; 17. 18. Er führt seine Bilder auch wohl weiter aus, s. 1, 11; 24; 2, 2. 3; 3, 7; 4, 4 u. a. Eine dem Jakobus geläufige Art, auf seine Leser zu wirken, ist die Apostrophe, vgl. 2, 18. 19. 20. 22; 4, 4; 13 u. f.; 5, 1—6, und die rhetorische Frage, vgl. 2, 5. 6. 7; 14—16; 20; 3, 11. 12; 13; 4, 1. 4. 5. Grammatikalische Eigenthümlichkeiten sind unter andern der Gebrauch des Aorists in Schilderungen wie 1, 11; 1, 24; 4, 5; des prophetischen Perfekts in der Apostrophe 5, 2. 3; ferner des demonstrativen Pronomens mit folgender Epexegese, s. 1, 27; vgl. 4, 1; der häufige Gebrauch des δὲ als weiterführender Partikel und des καὶ consequentiae; auch die Auslassung der Bedingungspartikel in Bedingungssätzen. Lexikalische Eigenthümlichkeiten sind: Seltene Wörter (z. Th. hapax legomena) wie ἀκατάστατος, ἀποκύω, ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων, ἄσπιλος ἀπὸ ..., βρύειν, δελεάζεσθαι, δίψυχος, ἐνάλιος, ἐπιλησμονή, εὐχὴ τῆς πίστεως, ἐσθής (im Neuen Testamente nur noch in den Schriften des Lukas), θρῆσκος, καθίσταμαι (scheinbar für ἐστι oder ὑπάρχει), κατήφεια (parallel mit πένθος), κακοπαθεία, κάμνειν krank sein; καύσων, καταδυναστεύω, μεγαλαυχεῖν, ὁμοιοπαθής, παραλογίζεσθαι ἑαυτόν, προσωποληπτεῖν, πολυσπλάγχνος, ῥυπαρία in moralischem Sinne, ῥιπίζεσθαι, σητόβρωτος, σπιλοῦν, σπαταλάω, τρυφάω, χαλιναγωγεῖν,

χρυσοδακτύλιος u. a.; ferner eigenthümliche Wortbedeutungen wie πᾶς nur, lauter, δοκίμιον Aechtheit, πλούσιος durchweg in schlimmem Sinne (wie bei Lukas), συναγωγὴ christliche Versammlung, ἔργον Bethätigung, κράζειν zum Himmel schreien u. s. w.; Verbindungen wie εὐπρέπεια τοῦ προσώπου, πατὴρ τῶν φώτων, τροπῆς ἀποσκίασμα, ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων, νόμος τῆς ἐλευθερίας, νόμος βασιλικός, ἀκροατῆς ἐπιλησμονῆς, χαλιναγωγεῖν τὴν γλῶσσαν, θρησκεία καθαρὰ κ. ἀμίαντος, ἐν προσωποληψίαις ἔχειν τὴν πίστιν, πτωχοὶ τοῦ κόσμου, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθαι, ἐφήμερος τροφή, ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, κόσμος τῆς ἀδικίας, τρόχος τῆς γενέσεως, πραΰτης σοφίας, πολυσπλάγχνος κ. οἰκτέρμων, προσεύχεσθαι ἐπί τινα, προσεύχεσθαι mit τοῦ c. Infin. Mehrere dieser Ausdrücke haben Beziehung den eigenthümlichen Lehrbegriff des Jakobus.

19. Der Johanneische Sprachcharakter — zu entnehmen dem Evangelium und ersten Brief — ist ebenfalls ein sehr eigenthümlicher. Die Sprache dieses Schriftstellers ist arm, aber innig; unperiodisch und unelegant, aber tiefsinnig; ohne logische und dialektische Schärfe, aber voll idealer Gedanken; hohe Gedanken in kindlicher Form. Im Einzelnen ist zu bemerken α) die Neigung zu Diminutiven, wie παιδάριον, παιδία, τεκνία, ὀψάριον, πλοιάριον; β) die diesem Schriftsteller theils vorzüglich, theils ausschliesslich eigenen Ausdrücke ἀμὴν, ἀμήν; ἀληθινός, ἄρχων τοῦ κόσμου, ἀναστῆναι (nie ἐγείρεσθαι), ὁ ἀπεσταλμένος, δόξα und δοξάζειν, ἐσχάτη ἡμέρα (ὥρα), ζωή, θάνατος (praegn.), θεᾶσθαι, θεωρεῖν, οἱ ἴδιοι und τὰ ἴδια (die Heimath), Ἰωάννης (vom Täufer gesagt, niemals mit βαπτισθής), das locker anknüpfende καὶ (äusserst häufig, dagegen δὲ sehr selten), κράζειν mit Nachdruck sagen, κρίσις und κρίνειν meist in idealer Bedeutung, κόσμος (sehr häufig), λιθάζειν (nie λιθοβολεῖν), λόγος hypostatisch, μαρτυρεῖν und μαρτυρία (doch niemals μάρτυς), μονογενής stehend von Jesu, ὄνομα vorzüglich in Redensarten wie πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα, ἐν τῷ ὀνόματι, ὄχλος (niemals λαός), παράκλητος advocatus, παροιμία (niemals παραβολή), πιάζειν, πιστεύειν (sehr häufig, doch niemals πίστις), σκότος und σκατία trop., τιθέναι τὴν ψυχὴν (niemals παραδιδόναι ἑαυτόν), φανεροῦν (niemals ἀποκαλύπτειν), φῶς metaph. und prägn. γ) Häufige Wendungen wie der abgeschwächte Gebrauch von ἵνα, nicht nur nach Verbis jubendi und orandi, sondern auch nach οὗτος, nach μείζων u. s. w.; das elliptische ἀλλ' ἵνα, öftere Weiterführung der Erzählung durch οὖν, namentlich in Wendungen wie ποιήσατε ἀναπεσεῖν, ἀνέπεσον οὖν — συναγάγετε, συνέγαγον οὖν u. dgl.; häufige Asyndeta, häufige Casus absoluti u. s. w. δ) Eigenthümliche Wortstellungen, wie folgende: οὐδὲν gewöhnlich nach dem Verbum, ἤδη in der Regel voran; λέγει ebenfalls voranstehend, insonderheit in lebhafter Wechsel-

rede; ἀληϑὴς gewöhnlich vor dem Verbum, ἀληϑῶς nach demselben. ε) Eigenthümliche Redensarten, z. B. ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν (πρὸς τὸν πατέρα), γεννηϑῆναι ἄνωϑεν (ἐκ τοῦ ϑεοῦ), ἐγώ εἰμι praegn. — εἶναι ἐκ τοῦ ϑεοῦ (ἐκ τῆς ἀληϑείας, ἐκ τοῦ κόσμου), εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (ἐν τῷ υἱῷ), μένειν ἐν τῷ πατρὶ (ἐν τ. υἱ.), ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ἔρχεσϑαι εἰς τὸν κόσμον, ἔρχεσϑαι πρός . . (praegn.), ἔρχεται ὥρα (καὶ νῦν ἐστιν), ζωὴν ἔχειν (ἐν ἑαυτῷ), καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λαλεῖν (ποιεῖν) ἀφ᾿ ἑαυτοῦ, μεταβαίνειν ἐκ τοῦ ϑανάτου . . ., ὁ κόσμος οὐ λαμβάνει (οὐ γινώσκει), περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί (ἐν τῇ ἡμέρᾳ), ποιεῖν τὴν ἀλήϑειαν, τιϑέναι τὴν ψυχήν u. a. Die meisten dieser Redensarten weisen hin auf den eigenthümlichen Lehrinhalt der Johannes-Schriften. Was am meisten auffällt, ist das gänzliche Fehlen von ἐκκλησία, εὐαγγέλιον, μετανοεῖν und μετάνοια, πειρασμός, προσευχή, σοφία, ὑπομονή.

20. Der Sprachcharakter der Apokalypse steht in einem eigenthümlichen Verhältniss zu demjenigen des Evangeliums. Einerseits haben beide Schriften einiges gemeinsam, wie ἀληϑινός, γεμίζειν, ἑβραϊστί, ἐκκεντεῖν, ϑαυμάζειν διά τι, λίϑινος, μάννα, ὄψις (Angesicht oder Aussehen), πιάζειν, πορφυροὺς, λόγος von Christo (aber add. ϑεοῦ), σκηνοῦν, στάδιος, häufiges τηρεῖν (τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς), φοῖνιξ, φρέαρ — auch das öftere ἄρτι und διὰ τοῦτο. Dagegen fehlen in der Apokalypse fast alle am meisten charakteristischen Redensarten und Wendungen des vierten Evangeliums und des 1. Johannisbriefes. Umgekehrt hat der Apokalyptiker eine grosse Menge Ausdrücke und zum Theil sehr bezeichnende, welche dem Evangelisten fehlen, namentlich ἄμωμος, ἀναπαύσις, ἀπαρχή, ἀποδιδόναι, ἀρνίον (nie ἀμνος), ἀρχαῖος, αὐτὸς pleon. nach ὅς, häufiges ἄχρι, δειπνεῖν, διαϑήκη, δύναμις (häufig), εἴκων, εἰδωλολάτρης, εἴ τις . . ., ἐκ wie מִן (νικᾶν ἐκ u. a.), ἐκδικεῖν, ἐκκλησία, ὀμνύειν ἐν . . ., ἀγοράζειν ἐν . . ., ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐξομολογεῖσϑαι, ἐπιϑυμεῖν, ἐῤῥέϑη, εὐαγγέλιον, εὐλογία, εὐχαριστία, ἔχϑρος, ὁ ϑεὸς καὶ πατήρ, ϑεραπεία, ἰδοὺ (niemals ἴδε, was bei dem Evangelisten stehend ist), Ἰερουσαλήμ (niemals Ἰεροσόλυμα), ἰσχύειν und ἰσχύς, καὶ beim Nachsatz, κατακαίειν (nie καίειν), κατεσϑίειν, κατοικεῖν, κηρύσσειν, κινεῖν (niemals ταράσσειν), κληρονομεῖν, κλητός, κοινός, κτίζειν und κτίσις, ἐν κυρίῳ, λατρεύειν, μαρτυρεῖν den Martyrertod leiden (vgl. Ev. 21, 19 δοξάζειν τὸν ϑεόν), μάρτυς (Evgl. niemals, obschon oft μαρτυρεῖν und μαρτυρία), μαρτύριον, μετανοεῖν, μυστήριον, ξύλον Baum, τοῦ vor dem Infinitiv, οἰκουμένη (Evgl. nur κόσμος), ὀφϑῆναι (Evgl. ὄπτεσϑαι). ὅσιος, ὄφελον utinam, παράδεισος, πειρασμός, πενϑεῖν (Evgl. nie, sondern κλαύειν, ϑρηνεῖν, λυπεῖσϑαι), πίστις (Evgl. niemals, so oft auch πιστεύειν), ποιμαίνειν (findet sich auch Ev. 10 nicht), ποιεῖν ein

Wesen treiben, *προσευχή*, *πρόσωπον*, *προτότοκος* (Evgl. nie, sondern *μονογενής*), *σκοτίζειν* (Evgl. niemals, so oft auch *σκοτία* oder *σκότος*), *σοφία*, *στηρίζειν*, *συγκοινωνεῖν* (Evgl. und 1. Brief nie, wohl aber *κοινωνίαν ἔχειν*), *σφόδρα*, *σφραγίς* (Evgl. nie, obschon *σφραγίζειν*), *ὑπομονή*, *ὑψηλὸς* und *ὕψος*, *φονεὺς* (Evgl. und 1. Brief nur *ἀνθρωποκτόνος*), *ψυχή* Person; endlich die charakteristische Selbstbezeichnung *ἐγὼ Ἰωάννης*.

21. Der Sprachcharakter der Schriften des Lukas ist unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten, die indessen nicht streng unterschieden werden können. Es findet nemlich ein Unterschied statt zwischen den Theilen seiner Schriften, wo er frei componirt, und denen, wo er von seinen hebräischen Quellen abhängig ist, wie in dem Evangelium infantiae. Zwischen beiden in der Mitte befinden sich diejenigen Partien, wo zwar eine mittelbare Abhängigkeit von solchen, aber zugleich eine gewisse schriftstellerische Freiheit des Verfassers wahrzunehmen ist, wie im Evangelium grösstentheils und im ersten Theil der Apostelgeschichte. Aber auch hiervon abgesehen, zeigt die Sprache der Schriften des Lukas viel Eigenthümliches: *α*) die grosse Menge hapax legomena (55 im Evangelium und 135 in der Apostelgeschichte); wir heben aus denselben folgende hervor: im Evangelium: *ἀνατολὴ* vom Messias, *ἀποστοματίζειν τινὰ περὶ* ..., *ἀποψυχεῖν*, *ἄφαντον γίνεσθαι*, *αὐστηρος*, *ἀφυπνοῦν*, *βρώσιμος*, *διανυκτερεύειν*, *διαπραγματεύεσθαι*, *διασείειν*, *ἐνδέχεται* es geziemt sich, *ἐξαστράπτειν*, *ἐπιλελησμένον ἐνώπιον* . . ., *ἰάσεις ἀποτέλλειν*, *ἰκμάς*, *ἰσάγγελος*, *κατάβασις τοῦ ὄρους*, *κραιπάλη*, *λαξευτός*, *λῆρος*, *μετεωρίζεσθαι*, *παμπλήθει*, *παρέρχεσθαι*, *ἐντολήν*, *πλημμύρα*, *πενιχρός*, *πράκτωρ*, *πορείαν ποιεῖσθαι*, *σάλος*, *σινιάζειν*, *σιτομέτριον*, *στηρίζειν τὸ πρόσωπον* mit folgendem Infinitiv c. *τοῦ*, *συνοδία*, *φοβητρόν*, *χάραξ*, *χάσμα*, *ψώχειν*. In der Apostelgeschichte: *ἀκροατήριον*, *ἀναψύξις*, *ἀνθυπατεύειν*, *ἀντοφθαλμεῖν*, *ἀνωτέρικος*, *ἀπελεγμός*, *ἀπερίτμητος*, *ἀρέσκειν ἐνώπιον* . . ., *ἀρχιεράτικος*, *ἆσσον* Comp. von *ἀγχί*, *ἀφελότης καρδίας*, *ἀχλύς*, *αἱ βάσεις* die Beine, *βρύχειν τοὺς ὀδόντας*, *γερουσία*, *διάστημα*, *διαχλευάζειν*, *δεξιολάβος*, *διοπετής*, *δωδεκάφυλον*, *ἐμπνέειν ἀπειλῆς*, *ἔνεος* stumm, *ἐξολοθρεύεσθαι*, *τὰ ἐπαναγκές*, *ἐπακροᾶσθαι*, *ἔπαυλις*, *ἐπικουρία*, *εὐπορεῖσθαι*, *θεόμαχος*, *καθημερίνος*, *καταγγελεύς*, *κατασοφίζεσθαι*, *κοίτων* cubiculo praefectus, *κτήτωρ*, *λακεῖν*, *μαγεία*, *μοσχοποιεῖν*, *μαθήτρια*, *νεοκόρος*, *ὀκνεῖν*, *ὁροθεσία*, *ὀχλοποιεῖν*, *πανοικί*, *παρενοχλεῖν*, *παροιχημέναι γενεαί*, *παρατείνειν*, *παροτρύνειν*, *πεζεύειν*, *περικρατής*, *πέριξ*, *προσαπειλεῖσθαι*, *προσεᾶν*, *προσκληροῦσθαι*, *πρόσπεινος*, *προσωπολήπτης*, *πρωτοστάτης*, *πυρά*, *σιμικίνθιον*, *σκληροτράχηλος*, *σκωληκόβρωτος*, *σπερμολόγος*, *συνδρομή*, *συνθρύπτειν*, *συνομορεῖν*, *συνωμοσία*,

σφύρον, τετράδιον, τριετία, φυλακίζειν, χειράγωγος, χρονοτριβεῖν. — β) Lieblingsausdrücke und Lieblingswendungen: in lexikalischer Beziehung: ἀκούεσθαι εἰς τὰ ὦτα τινός, ἀτενίζειν oft und in verschiedenen Construktionen, διανοίγειν (τὰς γραφάς, τὴν καρδίαν, τὸν νοῦν, auch ohne Akkusativ mit folgendem exegetischen ὅτι . , Act. 17, 3), ἐπίστατα im Evangelium regelmässig als Anrede an Jesum statt κύριε oder Ῥαββί, ἐρωτᾶν ἵνα oder ὅπως, ἡ ἐχομένη sc. ἡμέρα, ἱκανός (ἱκανοί) ziemlich viel (nicht nur ἀκολουθοῦντες ἱκανοί, χρόνος ἱκανός, sondern auch κλαυθμὸς ἱκ. Act. 20, 37 und φῶς ἱκανόν Act. 22, 6), λαλεῖν εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, ὁμοθυμαδὸν (oft in den Act., einmal sogar im schlimmen Sinne: 19, 29), ὀπτασία, οὐκ ὀλίγος (-οι), παραχρῆμα subito, das sehr häufige πορεύεσθαι (im Evgl. 50 mal und in den Act. 38 mal), das hebräischartige πορευόμενος für „allmählig, mehr und mehr“ (Ev. 8, 14. vgl. Gen. 26, 13; 1 Sam. 14, 19), das malende στραφεὶς bei Einführung gewisser Anreden Jesu an seine Begleiter). In grammatikalischer Beziehung ist hervorzuheben ἀνθ' ὧν für διότι (viermal, ausserdem nur noch 2 Thess. 2, 10), ἀπὸ causal, z. B. ἀπὸ φόβου, ἀπὸ χαρᾶς, εἰς für ἐν (häufig, am auffallendsten Ev. 4, 44; 9, 61; Act. 8, 40), das Umgekehrte nur Ev. 7, 17; εἰ = num vor einem direkten Fragesatz (9 mal); ἐξ αὐτῶν für τινές αὐτῶν (Ev. 11, 49; 21, 16; Act. 2, 30); ἦν (ἦσαν) mit Partiz. Präs. die andauernde Handlung anzeigend (27 mal im Ev. und 19 mal in den Act.); häufiger als bei Andern die Oratio variata, z. B. Uebergang von der Or. directa zur Or. obliqua Evgl. 5, 24 = Matth. und Marc. 9, 3, oder von der Or. obl. zur Or. directa Act. 1, 4; 17, 3. Uebergang vom Infin. c. Accus. in ὅτι Ev. 9, 19; von ὅπως c. Conjunct. in den Infin. Act. 23, 23. 24; der Accus. Partic. statt Genit. Act. 26, 2. 3; die auffallende Attraktion Act. 10, 36.; endlich das häufige τὸ vor ganzen Sätzen, selbst vor einem abhängigen Fragesatz Act. 22, 30 u. s. w.

22. Die Sprache des Markus-Evangeliums hat ebenfalls manches Eigenthümliche. Wir heben hervor α) eigenthümliche Ausdrücke: ἀλεκτοροφονία, ἄναλον γίνεσθαι (Matth. μωραίνεσθαι), ἀναστενάζειν, ἀφρίζειν, λέγειν ἐν τῇ διδαχῇ, εἷς καθ' εἷς (vgl. Joh. 8, 1—11); ἐκθαμβεῖσθαι, ἐξάπινα, ἐπισυντρέχειν, εὐθύς (sehr häufig, var. εὐθέως), κεντυρίων (Matth. ἑκατοντάρχος), κωμόπολις, μεθόρια, μογίλαλος, νουνεχῶς, ἀπὸ μακρόθεν, πρασιαὶ πρασιαί (hap. leg.), προσάββατον, προσκεφάλαιον, προσορμίζεσθαι, πυγμῇ, σμυρνίζειν, σπεκουλάτωρ, στίβας, τηλαυγῶς, ὑπερπερισσῶς, ὑπολήνιον, χάλκιον, ὠτάριον (= Joh.) u. a. — β) Grammatikalische Eigenheiten: Markus liebt das histor. Präsens, nicht selten promiscue mit Imperf. oder Aorist: 1, 21. 30. 37. 40 u. f.; 43 u. f.; 2, 14. 15; 18 u. f.; 3, 3 u. f.; 13 u. f.;

20 u. f. u. s. w. Er liebt schildernde Partizipien, wie *κύψας*, *ἐμβριμησάμενος*, *περιβλεψάμενος*, *ἐπιστραφείς*, *ἀποστενάξας*, *ἀναβλέψας*, *ἐμβλεψας*, *καθίσας* u. s. w. — auch appositionsmässige Zusammenstellungen wie *εἰπόντος αὐτοῦ*, *εὐθὺς* . . ., *διαπαντός*, *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*, *ἔσωθεν ἐκ τῆς καρδίας*, *ὧδε ἐπ' ἐρημίας*, *νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*, *σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτί* etc. Er drückt die Affekte der Verwunderung, des Unwillens u. dgl. gern durch Verdoppelung der Fragen und Ausrufe aus: 1, 24; 27; 2, 7. 8; 4, 39; 6, 2. 50; 8, 17. 18 u. a. Mit Matthäus (zum Theil auch mit Lukas) verglichen, hat sein Ausdruck oft eine gewisse Breite, s. 3, 27. coll. Matth. 12, 19; 3, 34. 35. coll. Matth. 12, 49. 50; 6, 3. coll. Matth. 13, 25; 6, 8. 9. coll. Matth. 10, 9. 10; 6, 15. coll. Matth. 14, 2; 55 coll. Matth. 14, 34; 8, 31. coll. Matth. 16, 21; 36 coll. Matth. 16, 26; 9, 18. coll. Matth. 17, 15 u. a. Andere Eigenthümlichkeiten, wie dass er gewisse Namen und Formeln öfter in der Ursprache anführt, dass er genauere Zeit- und Ortsbestimmungen liebt und oft spezielle Züge beibringt, welche die andern Evangelisten nicht haben, — gehören weniger dem Sprachcharakter als der Geschichtsdarstellung an.

23. Matthäus hat weniger Eigenthümliches. Wir erwähnen die *ἅπαξ λεγόμενα*: *ἄθωος ἀπὸ* . . ., *ἄκμην* (Interj.), *βαττολογεῖν*, *ἀπάγχεσθαι*, *ὁ δεῖνα*, *διστάζειν* zweifeln, *διϋλίζειν*, *ἐγέρσις*, *ἐπιγαμβρεύειν*, *ἐπίσημος* insignis in mal. part., *εὐδία*, *εὐνουχίζειν*, *καρδία τῆς γῆς*, *κώνωψ*, *οἰκετεία* (Luc. *θεραπεία*), *παγιδεύειν ἐν λόγῳ*, *προφθάνω*, *στυγνάζω* von der Himmelsbeschaffenheit. Zum vorherrschenden Sprachgebrauch des Matthäus gehört auch das pleonastische *ἄνθρωπος*, z. B. *ἀνθρ. βασιλεύς*, *ἀνθρ. οἰκοδεσπότης*; *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (selten *β. τοῦ θεοῦ*), die Citationsformeln *ἐπληρώθη τὸ ῥηθέν* und *ἵνα* (*ὅπως*) *πληρωθῇ*; *κατ' ὄναρ*, *κουστωδία* (5 mal, sonst nirgends im Neuen Testament), *συμβούλιον λαμβάνειν* (Marc. *συμβ. ποιεῖν*), *συνᾶραι λόγον*, insonderheit das häufige *τότε* (bei Matth. 91 mal, bei Marc. nur 6 mal und in den Schriften des Lukas 14 mal), *φράζειν* deuten, erklären, u. dgl. —

B. Die Hülfsmittel zur Erklärung.

a) Die innern Hülfsmittel.

α) Der Zusammenhang.

24. Die Meinung, dass die heilige Schrift eine Sammlung einzelner Orakelsprüche sei, welche abgesehen von ihrem Zusammenhang ihren Sinn behalten, oder eine Rüstkammer von „sedes doctrinae", kann als eine antiquirte betrachtet werden, wenn sie gleich in gewissen Kreisen

und zu erbaulichen Zwecken noch oft genug angewendet werden mag. Ohne letztern Gebrauch unbedingt zu verwerfen, muss doch gesagt werden, dass derselbe bloss einem subjektiven Bedürfniss dient und auf keinerlei kirchliche Auktorität Anspruch machen kann. Ein Schriftgebrauch, der allgemeinere Geltung beansprucht, muss auf Berücksichtigung des Zusammenhanges gegründet sein. Die Nichtbeachtung dieses wesentlichen Mittels der Erklärung hat unzähligen unrichtigen Erklärungen die Entstehung gegeben. Die Ursachen können jedoch verschiedene sein. α) Eine der häufigsten Ursachen falscher Erklärungen ist das dogmatische Vorurtheil. Siehe Matth. 7, 16—20. Diese Stelle ist von Luther und andern altprotestantischen Exegeten in antikatholischem Interesse so verstanden worden: Zuerst müsse der Baum gut sein, ehe er gute Früchte hervorbringen könne, d. h. zuerst müsse der Mensch durch den Glauben wiedergeboren sein, ehe er gute Werke thun könne. Dies widerspricht aber dem Zusammenhang und der klaren Intention der Stelle. Unmittelbar vorher hat Jesus seine Zuhörer gewarnt vor den falschen Propheten, welche auswendig unschuldige und fromme Schafe scheinen, inwendig aber reissende Wölfe seien. Nun gibt er ihnen die Erkennungszeichen an, an welchen sie die falschen und die guten Lehrer von einander unterscheiden können, nemlich die Früchte, d. h. die guten Werke, das den Worten Jesu entsprechende Leben. Es ist also hier gar nicht davon die Rede, was erfordert werde, damit der Mensch gute Werke thun könne, sondern davon, woran man die falschen und die ächten Lehrer unterscheiden könne, nemlich an den guten Werken; also ein Rückschluss vom Aeussern auf das Innere. Dieser Rückschluss wird nun v. 17. 18 gerechtfertigt, indem der Schluss umgekehrt und gezeigt wird, dass ein schlechter Baum mit Nothwendigkeit schlechte, und ein guter Baum mit Nothwendigkeit gute Früchte hervorbringe. Dass dieses der wahre Sinn und Zusammenhang ist, geht aus dem reassumirenden und bestätigenden Spruche v. 20 hervor. Im folgenden (v. 21—23) wird nun für die Bekenner Jesu dasselbe Unterscheidungszeichen angegeben, wie für die Propheten und Lehrer: nicht die schönen Worte, nicht einzelne Kraftthaten und grosse Erfolge sind das Unterscheidungszeichen der ächten und unächten Jünger Christi, sondern das Thun des Willens des himmlischen Vaters. An diesen Gedanken knüpft nun das Gleichniss v. 24—27 an, wie schon der Wortlaut (s. v. 24 und 26) und nicht minder der Zusammenhang zeigt. Es konnte also wiederum nur das dogmatische Vorurtheil sein, welches dem Gleichniss von dem Hause, das auf Sand, und dem, welches auf Felsengrund gebaut sei, einen andern Sinn unterlegte. Man meinte nemlich, darin

die Lehre zu finden, dass nur das Haus, das auf den Felsen Christus gebaut sei, Bestand habe, d. h. dass nur der, welcher seinen Glauben (al. sein Lebensglück) auf nichts anderes als auf Christum gründe, einen festen Grund seines Glaubens und Lebens gefunden habe. Ein Blick auf den Zusammenhang und die Intention dieser Worte lässt diese Auffassung sogleich als eine unrichtige erscheinen; denn v. 24 (coll. 26) sagt Jesus ausdrücklich: wer diese meine (vorhergehenden) Worte hört und thut, den vergleiche ich mit einem verständigen Manne u. s. w. Dies zeigt sonnenklar, dass nicht das Objekt, auf welches gebaut wird, der Grund der Vergleichung ist, sondern das Subjekt, oder das Thun oder Nichtthun der Worte Christi. Wer seine Worte bloss hört und sich darauf verlässt, dass er sie gehört hat, der baut sein Haus auf Sand u. v. v. Ueber die falsche Anwendung der Parallelstelle 1 Petr. 2, 4 s. unten. — Vgl. ferner Röm. 14, 23. Diese Stelle ist von allen altprotestantischen Theologen so verstanden worden: Alles, was nicht aus dem herzerneuernden Glauben an Christus entspringe, sei weit entfernt, ein gutes Werk zu sein, sei vielmehr Sünde. Der Zusammenhang zeigt aber deutlich den Ungrund dieser Erklärung. Der Apostel spricht in diesem ganzen Kapitel davon, dass die Aengstlichen, die sich noch ein Gewissen machen, gewisse Speisen zu geniessen, die Andern nicht richten, — und diejenigen, die sich über solche Skrupel hinwegsetzen, die Aengstlichen nicht verachten und noch weniger veranlassen sollen, etwas gegen ihr Gewissen zu thun, denn „wer zweifelt, ob eine Handlung erlaubt sei, und sie dennoch thut, der thut Sünde". Die *πίστις*, von welcher als Bedingung der Nichtsündlichkeit einer Handlung hier Erwähnung geschieht, ist mithin nicht der seligmachende Glaube an Christum, sondern die spezielle Ueberzeugung von der Erlaubtheit einer bestimmten Handlung. — Siehe ferner Matth. 16, 17—19. Diese Stelle ist bekanntlich der locus classicus, auf welchen das Papstthum von Anbeginn seine Berechtigung gegründet hat, denn hier werde Petrus von Christo zum Apostelfürsten, zum Fundament der Kirche erklärt und ihm die Richtergewalt in derselben übergeben: und so wie dem Petrus der Primat und die kirchliche Schlüsselgewalt übergeben worden, so müsse dies auch von seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom gelten. Mit Recht ist dagegen protestantischerseits der historische Ungrund der Voraussetzung, dass Petrus die Gemeinde von Rom gegründet oder der erste Bischof derselben gewesen sei, hervorgehoben, mit Recht auch bemerklich gemacht worden, dass die Binde- und Lösegewalt, welche Christus hier dem Petrus zuerkenne, c. 18, 18 allen Aposteln verliehen werde. Aber die altprotestantischen Exegeten blieben nicht hierbei stehn, sondern suchten aus dogmatisch-polemischem Interesse

auch den offenkundigen Sinn der Worte hinwegzuerklären und diesen den Gedanken unterzulegen, dass Christus nicht auf die Person des Petrus, sondern nur auf den Glauben desselben seine Kirche gegründet habe; als wenn die Person und der Glaube des Petrus in den Worten Jesu unterschieden wären. — Streitig ist aber bis auf den heutigen Tag Luc. 7, 47 geblieben. Wenn in der katholisch-protestantischen Polemik von ersterer Seite auf dieses Wort Gewicht gelegt wurde, um zu beweisen, dass die Sündenvergebung nicht nur auf den Glauben, sondern auf die Liebe gegründet werde, so strebte man von protestantischer Seite der katholischen Theologie diese Beweisstelle zu entziehen, indem man entweder aus v. 50 nachzuweisen suchte dass was bei der γυνὴ ἁμαρτωλος eigentlich Glaube gewesen sei, in v. 47 von Jesu „Liebe“ genannt werde (Melanchth.), oder indem man aus dem Gleichniss von den zwei Schuldnern (v. 41. 42) nachwies, dass die Liebe nicht als die Ursache, sondern als der Beweis (a posteriori) der empfangenen Sündenvergebung bezeichnet werde, und daher ὅτι (ἠγάπησε πολύ) den Erkenntnissgrund anzeige (so Calvin). Hier muss zwischen dem dogmatischen und dem exegetischen Erklärungsgrund wohl unterschieden und der erstere fern gehalten werden. Der exegetische Beweis hingegen ist nicht ohne Gewicht, insbesondere nach der letztern Fassung. Doch ist nicht ausser Acht zu lassen, dass v. 44—46, also unmittelbar vor der streitigen Stelle, offenbar von der Liebe gesprochen ist, und zwar von der geringern Liebe des Pharisäers und der grössern der γυνὴ ἁμαρτωλός. Es findet also von v. 41 bis 47 unzweifelhaft eine Wendung der Beweisführung statt: Nachdem der Pharisäer die salbende Frau einfach nach ihrem frühern bekannten Lebenswandel als „Sünderin“ bezeichnet hatte, so geht im Gegentheil Jesus von der Thatsache ihrer grossen Liebe aus und beweist vorerst durch die Parabel von den zwei Schuldnern, dass der grössere Schuldner für eine grössere Schulderlassung zu danken habe und daher den Herrn mehr liebe als der kleinere. Die Anwendung des Gleichnisses auf sich selbst und auf die Frau, nemlich dass die grössere Liebe der letztern der Beweis von der grössern Sündenvergebung sei, und dass sie eben deshalb nicht mehr als Sünderin, sondern als solche, der viel vergeben sei, betrachtet werden müsse, diese Anwendung überlässt er dem Pharisäer, und begnügt sich, ihm seine geringe Liebe und die grosse Liebe der Frau zu Gemüthe zu führen, woraus dann von selbst der Schluss zu ziehen ist, dass dem Pharisäer wenig, der Frau viel vergeben ist. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich denn auch die eigenthümliche Wendung in v. 47: οὗ χάριν — sc. wegen ihrer grossen Liebesbeweise — ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι

ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ, d. h. *ihre* Liebe, welche die grosse Schulderlassung voraussetzt, ist der *Beweisgrund* derselben; wem aber wenig vergeben ist (weil ihm nach seiner Meinung wenig zu vergeben war), der liebt auch wenig. — Der Verwerfung aller dogmatischen Voraussetzung in der Exegese pflegt man nun folgendes entgegenzuhalten: Die Schrift sei nach der Analogia fidei zu erklären; zur Analogia fidei gehöre aber vor allem die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben: also sei die heilige Schrift nach dieser zu erklären und diese Lehre überall zu suchen und zu finden. Allein entweder ist die „Analogia fidei" etwas *von Aussen her* an die heilige Schrift hinzugebrachtes und daher exegetisch unberechtigt; oder die Analogia fidei ist eine *aus der Schrift selbst* gezogene Quintessenz ihres Inhaltes, und dann ist der Grundsatz vollkommen richtig, *vorausgesetzt nemlich*, dass es wirklich die aus richtiger Exegese geflossene und wahre Quintessenz sei. Aber diese Voraussetzung ist haltlos, denn eine solche Quintessenz kann nur das höchste *Ergebniss* der Exegese sein und ist daher stets auf's neue nach dieser zu prüfen. Es bleibt also dabei, dass die Exegese *dogmatisch voraussetzungslos* sein und sich nach dem jedesmaligen *Zusammenhang* richten soll.

25. Eben so häufig ist das Missverständniss einer Stelle veranlasst *durch unrichtige Anwendung einer Parallelstelle*. Man weiss, welch wichtiges exegetisches Hülfsmittel die Parallelstellen sind; aber es kommt darauf an, dass es nicht nur scheinbare, sondern wahre Parallelstellen sind und dass sie richtig angewendet werden. In diesem Stück ist aber unzählige Male gefehlt worden, indem man sich bloss an den Wortlaut oder sonst an die äussere Aehnlichkeit gehalten und nicht den Zusammenhang beachtet hat. Von der falschen Erklärung von Matth. 7, 24—27, wo man gestützt auf 1 Cor. 3, 11. 12 und 1 Petr. 2, 4. die πέτρα auf Christus bezogen hat, ist schon oben gesprochen worden. Vgl. ferner Matth. 5, 25. 26. Dieser Stelle scheint Luc. 12, 58. 59 ganz entsprechend zu sein. Aber man achte auf den Zusammenhang beider Stellen: Bei Matthäus ist, wie aus v. 23. 24 erhellt, von der Versöhnlichkeit die Rede. Nachdem gesagt worden, dass man nur dann Gott ein wohlgefälliges Opfer darbringen und einen versöhnten Gott finden könne, wenn man vorher sich mit seinem Bruder versöhnt habe, so wird nun gesagt, dass man sich mit seinem Gegner versöhnen solle, während man noch mit ihm unterwegs zum Richter sei, auf dass man nicht einen nach strengem Recht urtheilenden Richter finde. Wollte man aber aus diesem unzweifelhaften Sinn einen Schluss auf die Lukas-

stelle ziehn und diese eben so erklären, so würde man schwerlich das Richtige treffen. In Luc. 12, 58. 59 ist nemlich unmittelbar vorher von den Zeichen der Zeit gesprochen worden, deren Missachtung Jesus seinen Zuhörern vorwirft; da passt nun die Ermahnung zur Versöhnlichkeit gar nicht, sondern der *ἀντίδικος*, mit welchem man sich zu versöhnen suchen soll, muss eben ein solches Zeichen der Zeit sein, aber ein Zeichen der Zeit, das dem zeitgenössigen Geschlechte gegnerisch gegenüber steht, und mit welchem es sich, unter Gefahr seines Heiles, bei Zeiten versöhnen soll. Was kann nun unter diesem Zeichen der Zeit anderes gemeint sein als das grosse *σημεῖον* Christus! Die Lukasstelle kann also nichts anderes besagen wollen als: dieses Geschlecht, für welches Christus ein *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* sei, solle sich mit Ihm auszusöhnen suchen, während es noch mit ihm auf dem Wege zum Richter (nach der Ewigkeit) sei, weil dieses Zeichen, das missachtet zum *ἀντίδικος* wird, nachher ein unerbittliches Gericht herbeiführen werde. — Siehe ferner Matth. 6, 22. 23. coll. Luc. 11, 34—36. Der Ausdruck *ὀφθαλμὸς πονηρὸς* und *ἁπλοῦς* ist beiderseits derselbe. Bei Matthäus bedeutet das „einfältige" und das „Schalksauge" die Lauterkeit und Unlauterkeit in Beziehung zu den Gütern, nach denen der Mensch trachtet. Vorher ist nemlich gesagt worden, man solle sich nicht Schätze sammeln auf Erden, welche dem Rost und Mottenfrass ausgesetzt seien und das Gelüste der Diebe erwecken; man solle vielmehr nach himmlischen Schätzen trachten, welche solchen Gefahren nicht unterworfen seien. Nun folgt der Ausspruch vom einfältigen und Schalksauge, welcher v. 24 noch durch das Wort bekräftigt wird: man könne nicht Gott und dem Mammon dienen. Der *ὀφθαλμὸς πονηρὸς* ist also dasjenige Auge, das — indem man sich das Ansehn gibt, nach den himmlischen Schätzen zu trachten — doch (lüstern oder neidisch) nach den irdischen Schätzen hinschielt und auf solche Weise sowohl Gott als dem Mammon dienen möchte. Anders ist der Zusammenhang bei Luc. 11, 34 u. f. Hier wird das zeichenfordernde Geschlecht gestraft und werden ihm zur Beschämung die Niniviten vorgehalten, die sich bekehrten auf die Predigt des Jonas. „Hier aber ist mehr denn Jonas"; wie viel mehr Grund sich zu bekehren hat also dieses Geschlecht als die Niniviten! „Niemand stellt ein Licht in's Verborgene, sondern auf einen Leuchter"; nun folgt der Spruch: das Licht des Leibes ist das Auge u. s. w. Nach diesem Zusammenhange kann sich also der *λύχνος* v. 33 nur auf Christus beziehn als das Licht der Welt, und das „Auge" kann nur den Sinn für Christus, das Glaubensauge bezeichnen, welches entweder klar oder verdunkelt sein kann. Wenn daher in der Matthäusstelle „der ganze Leib, welcher entweder licht oder finster" sein kann, die Klarheit oder

Dunkelheit des sittlichen Gewissens bedeutet, so muss es bei Lukas das religiöse Gewissen anzeigen, welches im Verhältniss zu Christus, als dem Licht der Welt, hell oder dunkel ist. — Vgl. ferner Matth. 10, 24 mit Lucas 6, 40 und Joh. 13, 16. Wenn in der Matthäusstelle gesagt wird: der Jünger ist nicht über seinen Meister, so erhellt aus dem Vorhergehenden, wo die Jünger auf die ihnen bevorstehenden Verfolgungen aufmerksam gemacht werden, dass die Worte Jesu sagen wollen: der Jünger hat kein besseres Schicksal zu erwarten als sein Meister. Dieser Ausspruch hat aber bei Lukas eine andere Gedankenverbindung: unmittelbar vorher steht nemlich das Wort: Kann wohl ein Blinder dem Andern Wegführer sein? Wenn nun der Ausspruch folgt „der Jünger ist nicht über dem Lehrer", so kann dies hier nichts anderes heissen als: „wenn der Lehrer blind ist, so muss es um so mehr sein Jünger sein; oder damit er nicht mit in die Grube fiele, müsste er über dem Lehrer sein, was nicht stattfindet. Noch einen andern Zusammenhang und Sinn hat dieser Ausspruch in Joh. 13, 16: die Fusswaschung ist vorhergegangen; Jesus belehrt nun seine Jünger über den Sinn dieser Handlung und sagt: ein Vorbild habe ich euch gegeben, auf dass ihr thuet, wie ich euch gethan habe. Die folgenden Worte „der Jünger ist nicht über seinem Meister" wollen demnach sagen: Wenn Ich, euer Herr und Meister, es nicht unter meiner Würde gehalten habe, diesen Knechtesdienst an euch zu verrichten, so sollt ihr, meine Jünger, die ihr nicht über mir stehet, es noch weniger verschmähen, einander solche Dienste zu thun.

Man kann nun dieser Regel der genauen Beachtung des Zusammenhanges und des verschiedenen Sinnes gleichlautender Aussprüche in den Evangelien entgegenhalten: entweder müsse man annehmen, dass Christus denselben Ausspruch mehrmals und in so verschiedenem Sinne gethan, was unwahrscheinlich sei, oder der eine Evangelist habe denselben in einen unrichtigen Zusammenhang gebracht, und es sei daher unnütz, dem jeweiligen Zusammenhang so viel Wichtigkeit einzuräumen. Dieses wird selbst von bewährten Exegeten, wie De Wette und Bleek namentlich in Betreff von Luc. 11, 33. 34 geltend gemacht.* Es wird nun zwar schwerlich unbedingt geläugnet werden können, weder dass Christus Einen Ausspruch mehr als einmal gethan (s. z. B. Matth. 10, 39; 16, 25 u. a.), noch dass ein Evangelist hier und da einen Ausspruch in einen ungeschichtlichen Zusammenhang gebracht habe; in keinem Falle darf aber letzteres nur leichthin und ohne guten Grund angenommen werden. Und wenn es auch angenommen werden muss, so ist die Ermittlung dieses Umstandes unmittelbar Sache des Kritikers, nicht des Exegeten.

Dieser hat den Schriftsteller zu erklären, wie er sich gibt; denn eine andere Frage ist es, wie der Schriftsteller sich den Zusammenhang gedacht habe, eine andere, ob Jesus selbst den gegebenen Ausspruch wirklich in diesem Zusammenhang gethan.

26. Ueberhaupt kommt es vor, dass eine Stelle nach ihrem Wortlaut einen andern Sinn zu haben scheint, als sie wirklich hat. Siehe z. B. 1 Cor. 3, 16. 17. Hier werden die Christen ein *ναὸς θεοῦ* genannt und wird die Warnung vor Entweihung dieses Tempels beigefügt. Weil nun 1 Cor. 6, 19, wo die Leiber der Gläubigen ein Tempel des heiligen Geistes genannt werden, von der Unkeuschheit die Rede ist und der Ausdruck *φθείρειν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* auf geschlechtliche Vergehen gut zu passen scheint, so hat man geglaubt, die erstere Stelle müsse auch diesen Sinn haben. Beachte aber den Zusammenhang: unmittelbar vorher hat der Apostel von der verschiedenartigen Arbeit an dem Bau der christlichen Gemeinde gesprochen, was sich auf das korinthische Parteiwesen bezieht. Es ist angedeutet worden, dass es auch solche Lehrer gebe, die mit schlechtem und zerstörbarem Material die Gemeinde zu erbauen suchen. Wenn nun unmittelbar darauf die Christen zu Korinth ein Tempel Gottes genannt werden, so kann dieser Ausdruck nichts anderes als die christliche Gemeinde und der Ausdruck *φθείρειν τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* nichts anderes als das Verderben der Gemeinde durch schlechte Lehren bezeichnen. — Vgl. noch Jac. 1, 3 mit 1 Petr. 1, 7. An beiden Orten kommt das Wort *δοκίμιον*, und scheinbar in sehr ähnlichem Zusammenhang vor, und man kann daher glauben, es müsse an beiden Stellen dasselbe bedeuten, denn an beiden wird von der Erprobung der Gläubigen geredet. Sehen wir aber den Zusammenhang genauer an, so ergibt sich doch eine Verschiedenheit der Bedeutung. Jac. 1. 3 wird von den Versuchungen gesprochen, deren sich die Leser, weit entfernt sich dadurch entmuthigen zu lassen, vielmehr freuen sollen, weil sie die heilsame *ὑπομονή* bewirken. Wenn es also heisst: *τὸ δοκίμιον ὑμῶν κατεργάζεται ὑπονομήν*, so muss *δοκίμιον* hier das Bewährungsmittel, den Prüfstein bezeichnen (s. auch Dionys. Hal. Rhet. 11). Achten wir aber genauer auf Sinn und Zusammenhang von 1 Petr. 1, 7, so sehen wir, dass da Gott gedankt wird für das den Lesern widerfahrene Heil, das in der letzten Zeit zur vollen Offenbarung kommen werde. Die nun folgenden Worte *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου . . . εὑρεθῇ . . ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*, zeigen deutlich, dass *δοκίμιον* hier nicht das Bewährende bezeichnet, sondern die Bewährtheit. Ueberhaupt haben Substantive in *ιον* bald eine aktive, bald eine passive

Bedeutung, z. B. *ὀψόνιον* Zukost, aber auch der Ort, wo solche verkauft wird, *αἰπόλιον* Ziegenheerde, aber auch Ziegenweide. (Siehe *δοκίμιον* bei Herodian. II, 10, 12.) — S. auch Joh. 5, 25: diese Stelle scheint von der eschatologischen Todtenerweckung zu sprechen, ein Sinn, der auch durch v. 28. 29 bestätigt zu werden scheint, wo dieser Sinn ganz ausser Zweifel ist. Bemerke aber den Zusammenhang der erstern Stelle: unmittelbar vorher wurde gesagt, dass der, welcher Jesu Wort gläubig anhöre und Dem glaube, der ihn gesandt habe, nicht in's Gericht komme, sondern das ewige Leben habe. Nun erhellt sowohl aus der johanneischen Bedeutung des Wortes *κρίσις* (3, 19. 5, 22. 12, 31. 16, 8. 11.) als aus derjenigen von *ζωὴ αἰώνιος* (3, 36. 6, 54. 10, 28. 12, 50. 17, 3), dass damit keineswegs bloss etwas jenseitiges, sondern etwas schon diesseitiges bezeichnet wird. Dass dieses auch auf unsre Stelle Anwendung findet, geht hervor aus den vorangehenden Worten *ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν*. Wenn es nun heisst: es kommt die Stunde . . . dass die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören und leben werden, so muss etwas schon in der Jetztzeit vorkommendes gemeint und unter den *νεκροῖς* die geistig Todten verstanden sein, wie Luc. 9, 60; 15, 24. 32; Eph. 2, 1. 5. Es ist also die geistige Wiederbelebung durch die Weckstimme des Sohnes Gottes gemeint. Aber ist nicht v. 28. 29 dagegen? Nein, im Gegentheil: denn was hier von der leiblichen Todtenerweckung gesagt ist, das wird durch das auf das frühere zurückweisende *μὴ θαυμάζετε τοῦτο* eingeführt, welches ganz nichtssagend wäre, wenn v. 25 dasselbe gesagt wäre wie v. 28. 29. Vielmehr leitet das *μὴ θαυμάζετε τοῦτο* eine Bestätigung durch ein noch Grösseres ein. Der Gedanke ist dieser: Verwundert euch nicht darüber, dass ich mir eine solche geistige Wiederbelebung zuschreibe, denn jene Auferweckung am letzten Tage und das Endgericht wird auch durch den Sohn Gottes vollzogen werden. — Siehe ferner Jac. 1, 17. Der Sinn scheint der zu sein: Alle gute Gabe komme von Oben und man habe sie daher von Gott dankbar anzunehmen. Dieser Sinn entspricht aber dem Zusammenhang keineswegs. Unmittelbar vorher geht die Warnung vor der deterministischen Ansicht, welche das Unterliegen in den Anfechtungen und die aus dem Innern aufsteigenden Versuchungen Gott zuschreiben möchte; es sei vielmehr die eigene Lust, welche in dem Herzen aufsteige und die Sünde und deren Folge, den Tod gebäre. Und nun wird — zum Beweis, dass es sich um eine Warnung vor einem verderblichen Irrthum und nicht um eine Ermunterung zur Dankbarkeit handle — durch ein *μὴ πλανᾶσθε* die Sentenz eingeleitet: *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ* . . . . Folglich muss sich diese auf jenen Irrthum beziehn und die gegentheilige Wahrheit enthalten: „Lauter

gute Gabe (nichts als gute Gabe) kommt von Oben herab u. s. w. Vgl. *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε* v. 2, was schon Luther richtig übersetzt hat: „achtet es für eitel Freude . . .“ Siehe auch Matth. 7, 8, wo *πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει* u. s. w. richtiger übersetzt wird: „nur der Bittende empfängt“ als „jeder Bittende empfängt“. — Nur mit Hülfe des Zusammenhanges ist endlich auch die als crux interpretum berühmte Stelle Gal. 3, 19. 20 zu erklären. Der Zusammenhang mit dem Vorigen ist folgender: Paulus will überhaupt zeigen, dass das Heil aus der Verheissung, also aus Gnaden, und nicht aus dem Gesetz komme. Da drängt sich ihm der Einwand auf, wozu denn das Gesetz, das doch auch eine göttliche Stiftung ist, gegeben sei? Dies führt ihn auf das Verhältniss der Gesetzesstiftung zur göttlichen Verheissung und Gnade, nemlich: 1) ist das Gesetz ein durch die Uebertretung nothwendig gewordenes, aber immerhin temporäres Institut (v. 19); 2) ist das Gesetz durch Vermittler (sc. Engel) promulgirt (v. 19), worin offenbar nicht eine Verherrlichung des Gesetzes, sondern die Inferiorität desselben ausgesprochen werden soll; denn nicht als Offenbarung Gottes im Gegensatz gegen Nicht-Offenbarung, sondern als vermittelte Offenbarung im Gegensatz gegen die unmittelbare, sind hier die Engel erwähnt. Nun folgen die streitigen Worte *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν.* Diese Worte markiren offenbar keinen Gedankenfortschritt, sondern enthalten bloss eine Erläuterung der Worte . . . *ἐν χειρὶ μεσίτου.* Aber worin besteht diese Erläuterung? Hier kommt uns der Umstand zu Hülfe, dass v. 20 einen antithetischen Parallelismus enthält. Die Antithese beruht auf *ἑνὸς οὐκ ἔστιν* und *εἷς ἐστιν*, aber auch auf *μεσίτης* und *θεός*. Der *μεσίτης* setzt nicht nur Eine, sondern zwei Personen voraus, zwischen denen er zu vermitteln hat. Der Ausdruck ist hier ein ganz allgemeiner und bezeichnet weder die Engel speziell, noch Moses speziell. Paulus will sagen: Die Inferiorität des Gesetzes-Institutes unter dem Gnaden-Institut erhelle daraus, dass jenes auf einer mittelbaren, dieses aber auf einer unmittelbaren Offenbarung beruhe, jenes also bloss ein mittelbares, dieses aber ein unmittelbares Verhältniss zwischen Gott und den Menschen voraussetze.

27. Oft aber kann man im Zweifel sein, ob ein Zusammenhang vorhanden sei oder nicht. Wenigstens in den Evangelien ist dieses nicht selten der Fall, und es ist nicht zu läugnen, dass es Fälle gibt, wo ein Zusammenhang nicht stattfindet und wo jede Bemühung, einen solchen herzustellen, unexegetische Künstelei wäre. Vgl. Luc. 16, 1, wo jeder Versuch, zwischen der Parabel vom verlorenen Sohn und der Parabel vom ungerechten Haushalter einen innern Zusammenhang zu finden, scheitern muss. Siehe ebendaselbst

v. 18, wo wir gewiss eine aus ihrem Zusammenhang versprengte Gnome vor uns haben, vgl. Matth. 5, 32, wo sie in ihrem natürlichen Zusammenhang steht. Eben so wenig ist an eine logische Verbindung von Luc. 6, 39 mit dem Vorhergehenden zu denken, während dieser Ausspruch Matth. 15, 14 ganz an seiner rechten Stelle steht. Bisweilen scheint ein Ausspruch, Gleichniss u. dgl. bloss nach s. g. Ideen-Assoziation angereiht zu sein, wie Matth. 13, 24 u. f. die Parabel vom Unkraut an die Parabel vom Säemann. Vielleicht hat auch das Wort *διασκορπίζω* (Luc. 15, 13 und 16, 1) Anlass gegeben, die so grundverschiedenen Parabeln vom verlornen Sohn und vom ungerechten Haushalter an einander zu reihen. Oefter aber kann man wirklich im Zweifel sein, ob ein Zusammenhang stattfinde. Es scheint manchmal dem oberflächlichen Blick, als sei keiner da, und es stellt sich bei tieferem Eindringen doch heraus, dass ein solcher vorhanden ist. Siehe z. B. Luc. 16, 13: „Niemand kann zweien Herren dienen“ u. s w. Diese Worte wollen einige Exegeten vom Vorigen abgetrennt wissen, während andere einen Zusammenhang anerkennen. Ohne noch in eine Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter einzutreten, bemerken wir hier nur folgendes: der Parabel vom Haushalter sind v. 8 bis 12 incl. drei Sentenzen angehängt, deren erste sich auf's engste an das Gleichniss anschliesst, während im Folgenden ein Fortschritt vom Besondern zum Allgemeinen stattfindet, nemlich so, dass 1) an den Spruch „die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts“ die Weisung an die Jünger als an die Kinder des Lichts angeknüpft wird, w i e sie als solche Klugheit üben sollen, und 2) in v. 10—12 an den Ausspruch „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon . . .“ die Gnome angehängt wird „Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Vielen treu“ u. s. w. Den Uebergang von der Klugheit zur Treue bildet hier das „Freunde-machen mit dem ungerechten Mammon“, welches sowohl ein Akt der Klugheit als der Treue ist: der Klugheit, sofern es zum Ziel — zur Aufnahme in die ewigen Hütten führt; der Treue, sofern die Mildthätigkeit die treue und gottgemässe Verwaltung des Mammons ist. An der Treue über dieses weltliche und veräusserliche Gut muss sich zeigen, ob einer auch über dem himmlischen und unveräusserlichen Gut treu sein wird. Und nun v. 13: „Niemand kann zweien Herren dienen“ . . .? Der verbindende Gedanke ist der der Treue, und zwar der Treue über das *ἀληθινὸν* oder *ὑμετερόν*. Diese besteht darin, dass man demselben ungetheilt und ohne Hintergedanken dient. Offenbar ist hier, wie schon im Vorhergehenden, der Begriff der Mildthätigkeit ganz fallen gelassen und nur der Begriff der Treue festgehalten. — Eine schwierige Frage ist, ob die Erzählung vom reichen Manne (Luc. 16,

19 u. ff.) im Zusammenhang mit Vorhergehendem stehe. Die Antwort kann nicht ohne Berücksichtigung der Parabel selbst gegeben werden, über welche s. u. Hier nur Folgendes: mit v. 18 („Jeder der sein Weib entlässt . . .“) findet offenbar kein Zusammenhang statt. Hingegen an v. 14 und 15 schliesst sie sich gut an, denn v. 16—18 sind versprengte Gnomen, wie Niemand läugnen kann. Da Jesus sich v. 1—13 geringschätzig über die irdischen Güter ausgesprochen hatte, so rümpften die reichen Pharisäer über ihn, den Habenichts, die Nase und dachten: hinc illae lacrymae! Auffallend ist, dass hierauf von Seiten Jesu unmittelbar kein Tadel ihres Mammonsdienstes, sondern nur ihrer Selbstgerechtigkeit folgt. Möglich, dass dieser Tadel vom Evangelisten hier an die unrechte Stelle gesetzt ist. Wenn aber der Zusammenhang richtig oder wenigstens vom Evangelisten beabsichtigt ist, so lässt sich die Sache so denken: die Reichen haben in der Welt das Vorurtheil des Verdienstes, der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit für sich; jede gute Handlung wird bei ihnen mehr bemerkt und höher angerechnet, als wenn ein Armer und Obscurer dieselbe verrichtet, und so kommt es, dass sie sich selbst ihre Gerechtigkeit höher anrechnen. Dieser nur zu gewöhnlichen Selbstüberschätzung tritt nun Jesus entgegen (v. 15). Hieran würde sich nun v. 19 u. ff. um so besser anschliessen, als dieselbe, ohne alle Rücksicht auf den moralischen Werth des Reichen und des Armen, darthut wie ceteris paribus dem Armen jenseits ein gutes, und dem Reichen ein schlimmes Loos zu Theil wird. Nur die dazwischen eingeschobenen Gnomen v. 16—18 machen diesen Zusammenhang einigermassen ungewiss. — Sehr unsicher ist auch der Zusammenhang von Matth. 7, 6: „Gebt nicht das Heilige den Hunden preis“ u. s. w. Vorher geht die Ermahnung, nicht zu richten und nicht den Splitter in des Bruders Auge zu sehn. Wie passt nun dazu der angeführte Ausspruch? Dieser scheint ja gerade ein *κρίνειν* vorauszusetzen und zu fordern! Wenn jemand hier eine Versetzung dieses Ausspruches annehmen wollte, so würde dieses schwerlich als Ungebühr zurückgewiesen werden können. Doch ist noch näher nachzusehn, ob die Zusammenhanglosigkeit nicht bloss scheinbar sei. In der That scheint hier Bengel das Richtige gesehen zu haben, wenn er zu der Stelle bemerkt: Hic occurritur altero extremo. Extrema enim sunt: judicare non judicandos et omnibus sancta dare: nimia severitas et nimia laxitas. Nicht selten kann der Zusammenhang zweifelhaft sein, wenn der betreffende Ausspruch an der Parallelstelle einen andern und passendern Zusammenhang zeigt. Siehe z. B. Matth. 18, 12—14 (das Gleichniss vom verlornen Schaaf), welches hier auf die Kinder bezogen ist, während es Luc. 15, 4—6 — scheinbar weit passender — auf die

Sünder angewendet ist. Ferner Matth. 11, 25 (der Dank Jesu für die den *νηπίοις* geoffenbarte Wahrheit), welche Stelle hier ziemlich abrupt steht oder — wenn sie mit dem vorhergehenden Wehe über die unbussfertigen Städte in irgend einer Verbindung steht — doch immerhin sehr locker angeknüpft ist, während die Worte Luc. 10, 21 durch das Vorhergehende weit besser motivirt erscheinen. Auch der Ausspruch Matth. 12, 33 (*ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν* . . .) scheint in der apologetischen Rede gegen die Pharisäer, welche seine Heilung eines Dämonischen dem Bunde mit Beelzebub zugeschrieben hatten, lange nicht so passend zu stehn als Matth. 7, 16 u. f. Es ist aber hier zu wiederholen, dass die erste Frage des Evangelien-Auslegers nicht die sein muss, ob Jesus selbst das betreffende Wort in diesem Zusammenhang gesprochen, sondern ob der Evangelist einen Zusammenhang beabsichtigt habe, und welchen. In Betreff der angeführten Stellen wird nun ein Zusammenhang unschwer nachzuweisen sein: Matth. 18, 12 u. f. knüpft das Gleichniss an die Warnung an, die Kleinen nicht geringzuachten, noch ihnen ein *σκάνδαλον* zu geben, da gerade sie bei Gott werthgeachtet seien. Matth. 11, 25 schliesst sich allerdings an's Vorige nicht so gut an, wie Luc. 10, 21, doch ist schwerlich zu übersehn, dass wie der Dank gegen das Wehe überhaupt, so die *νηπίοι* den Städten entgegengesetzt sind, welche „bis zum Himmel erhöht sind". Matth. 12, 33 endlich ist ein integrirendes Glied in der apologetischen Rede; denn nachdem Jesus bis v. 32 speziell sich auf die Lästerrede der Pharisäer bezogen, so verallgemeinert sich nun seine Rede, indem er diese Lästerung auf die Wurzel, auf ihren verderbten Sinn zurückführt und sagt: aus diesem können allerdings keine andern als schlechte Früchte, verkehrte Worte hervorgehn. —

Das Gesagte ist in folgende Grundsätze zusammenzufassen: 1) Jede Stelle ist nicht anders als aus ihrem Zusammenhang zu erklären. 2) Zeigt sich kein solcher, und erscheint die Stelle abgerissen, so muss zuerst geprüft werden, ob nicht dennoch ein solcher vorhanden sei; wobei man sich aber zu hüten hat, dem Schriftsteller einen fremdartigen Zusammenhang unterzulegen. 3) Ob der gefundene Zusammenhang wirklich vorhanden und ob er der richtige sei, ist nur unter spezieller Berücksichtigung der Conjunktionen, und unter allgemeiner Beachtung der Intention des ganzen Gedankenkomplexes zu ermitteln. —

β) Die Parallelstellen.

28. Mit der Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang muss der Gebrauch der Parallelstellen Hand in Hand gehn. Die blosse Erklärung nach dem Zusammenhang gewährt oft nicht die gehörige Sicherheit, wenn nicht zugleich anderweitig der betreffende Sprachgebrauch und der analoge Gedanke nachgewiesen werden kann. Die Parallelstellen sind aber theils Wort-, theils Sachparallelen, theils beides zugleich. Die Wortparallelen constatiren den Sprachgebrauch. Hier können nun verschiedene Fälle vorkommen: α) Entweder stimmt die durch Parallelstellen bezeugte Bedeutung eines Wortes mit der vom Zusammenhang geforderten überein oder nicht; β) entweder ist eine Wortbedeutung durch den Sprachgebrauch hinlänglich unterstützt, passt aber nicht in den Zusammenhang; oder es ist überhaupt ein seltenes Wort (entweder in der Gräcität im Allgemeinen oder wenigstens in der biblischen Gräcität u. s. w.). Ist eine Wortbedeutung sonst hinlänglich bekannt und gesichert, passt aber nicht in den Zusammenhang, so darf man sich nicht einfach bei dem von dem Zusammenhang geforderten Sinn beruhigen, sondern man muss sehen, ob dieser Sinn nicht durch Parallelstellen zu bekräftigen sei. Erst wenn dieses der Fall ist, so kann die betreffende seltene Wortbedeutung als gesichert betrachtet werden. Als Beleg für die Bedeutung eines Wortes sind solche Parallelstellen auch für den Gedanken öfter von Wichtigkeit. Nur darf man sich nicht ohne Weiteres mit dem begnügen, was die Wörterbücher darbieten. Das ultra lexica sapere ist Pflicht des Exegeten. Zumal wenn es sich um eine ungewöhnliche Wortbedeutung handelt, muss die betreffende Stelle nachgeschlagen werden. Wenn z. B. das Wahl'sche Lexikon unter den Bedeutungen von ἀδελφός die von Consanguineus anführt und dieselbe mit Matth. 13, 55. 56; Joh. 7, 1; Act. 1, 14 belegt, so lässt die nähere Prüfung dieser Stellen jene Bedeutung als höchst zweifelhaft erscheinen. Offenbar ist dieselbe bloss der traditionellen Hypothese zu lieb aufgenommen, dass Jesus keine leiblichen Brüder gehabt habe. Oder wenn für das Wort ἀκοὴ auch die Bedeutung obsequium Evangelio debitum angeführt wird mit Berufung auf Gal. 3, 2. 5, so erhellt aus der nähern Prüfung dieser Stelle der Ungrund, von der bekannten hellenistischen, durch die LXX wie durch das Neue Testament bezeugten Bedeutung „Kunde" (שְׁמוּעָה) abzugehn. Eben so wenig wird sich der gewissenhafte Exeget mit der ebendaselbst für das Wort κλῆσις angegebenen Bedeutung „felicitas, ad quam spectat invitatio Dei" ohne Weiteres beruhigen, da die dafür angeführte Belegstelle 2 Thess. 1, 11 wenigstens noch eine andere Erklärung zulässt. Da-

gegen kann eine beglaubigte Wortparallele ein höchst willkommener Beleg sein für eine ungewöhnliche Wortbedeutung und ist ein Fund dieser Art nicht sorgfältig genug aufzubewahren. Zum Beleg des Gesagten verweisen wir zunächst auf die bereits oben angeführte Stelle Jac. 1, 17. Dass *πᾶσα* an dieser Stelle nicht die gewöhnliche Bedeutung „alle“, sondern die Bedeutung „lauter, nur“ habe, ist zwar durch den Zusammenhang höchst wahrscheinlich gemacht. Zur Gewissheit wird sie aber erst durch die Parallelstelle 1, 2. Siehe auch Joh. 4, 37 (*ὁ λόγος ἔστιν ὁ ἀληθινός*). Das Wort *ἀληθινός*, das sonst „ächt“ heisst, scheint diese Bedeutung hier nicht haben zu können; *ἀληθινός* scheint daher hier für *ἀληθής* gesetzt zu sein. Der Zusammenhang kann jedoch auch hier nur eine Wahrscheinlichkeit begründen, und es bedarf diese Wahrscheinlichkeit der Bestätigung durch wenigstens Eine Parallelstelle. Eine solche ist in der That Hebr. 10, 22: *μετ᾽ ἀληθινῆς καρδίας* . . . wo die Bedeutung „wahrhaft“ nicht in Zweifel zu ziehen ist. Vgl. ferner Joh. 9, 39: *εἰς κ ρ ῖ μ α ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον . . ἦλθον*, und nun folgt die Epexegese: damit die Blinden sehend, und die Sehenden blind werden. Nun aber heisst *κρῖμα* Strafurtheil; wollte man diese Bedeutung auch hier festhalten, so würde sie nur auf das zweite Glied des Finalsatzes passen, und doch zeigt der Zusammenhang, dass *κρῖμα* sich wenigstens eben so sehr auf das erste als auf das zweite Glied bezieht und dass *κρῖμα* hier mit grosser Wahrscheinlichkeit wie *κρίσις* gebraucht ist. Lässt sich aber dieses durch den Sprachgebrauch begründen? Dass *κρίσις* und *κρῖμα* ausnahmsweise promiscue gesetzt werden, für מִשְׁפָּט, (bei den LXX gewöhnlich durch *κρῖμα*, ausnahmsweise durch *κρίσις* übersetzt), dazu vgl. einerseits *κρίματα* Röm. 11, 33, wo es unmöglich „Strafurtheile“ sondern nur „Entscheidungen“ heissen kann, und andererseits *κρίσις* Joh. 5, 29; wo das Wort die Bedeutung „Strafgericht“ haben muss. Vgl. endlich die streitigen Worte Joh. 8, 37: „. . . *ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.*“ Die gewöhnliche Bedeutung von *χωρεῖν* ist „weichen“, was aber hier gar nicht passt. In der Profangräcität (bei den *κοινοῖς*) heisst es auch „succedere, incrementum capere“, und so wird es von namhaften Exegeten genommen; aber nicht nur scheint dieser Sinn hier zu matt, und „der Mangel an Fortgang des Wortes in den Herzen der Zuhörer“ gar keine hinreichende Begründung von *ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι;* sondern auch der Umstand ist dieser Erklärung nicht günstig, dass die Bedeutung „succedere“ im Neuen Testamente sich sonst gar nicht findet, während einerseits die sinnliche Bedeutung „fassen, Raum haben“ (Joh. 2, 6; Marc. 2, 2), andererseits die tropische Bedeutung „fassen, intelligere“ (Matth. 19, 11; 2 Cor. 7, 2) durch den Neutestamentlichen Sprach-

gebrauch beglaubigt ist. Hier findet nun freilich der exceptionelle Umstand statt, dass *χωρέω* intransitiv gebraucht ist. Man könnte nun (mit Origenes und Nonnus) das *ἐν ὑμῖν* brachylogisch für *εἰς ὑμᾶς* nehmen und *οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* übersetzen: „es findet nicht Eingang in euch"; aber dieses entbehrt ganz des Sprachgebrauches, so gut es auch in den Zusammenhang passen würde. Daher scheint es das Gerathenste, den streitigen Ausdruck nach Analogie von Marc. 2, 2, wo *χωρεῖν* ebenfalls intransitiv steht, in dem Sinn zu fassen: „es hat nicht Raum in euch."

29. Diese höchst seltene Bedeutung eines Ausdrucks führt uns auf die Frage, wie wir es mit den *ἅπαξ λεγομένοις* zu halten haben, und zwar zunächst mit Ausdrücken, die zwar nicht an sich *ἅπαξ λεγόμενα* sind, aber deren Bedeutung an der gegebenen Stelle eine ganz singuläre ist. Hier ist zuerst zu untersuchen, ob eine durch den Sprachgebrauch bezeugte Bedeutung in dem vorliegenden Zusammenhang wirklich nicht statthaft sei. Bisweilen scheint dies nur so, und das „Unpassende" rührt nur daher, dass das in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommene Wort den Sinn nicht gibt, den der Exeget von vornherein erwartet hat. Gibt aber die bekannte Wortbedeutung wirklich keinen erträglichen Sinn, so ist lediglich der Zusammenhang maassgebend, doch so, dass möglichst an die Analogie einer constatirten Bedeutung anzuknüpfen ist (s. oben). Auf die eigentlichen *ἅπαξ λεγόμενα* findet dies natürlich keine Anwendung. Es sind aber zu unterscheiden *ἅπαξ λεγόμενα*, die es bloss im Neuen Testament sind, und *ἅπαξ λεγ.*, die es überhaupt sind. Die erstern finden, wenn ihre Bedeutung nicht an sich klar ist, ihre Parallelen in dem übrigen hellenistischen Sprachgebrauch, d. h. in der LXX und andern griechischen Uebersetzungen des Alten Testaments, in den Apokryphen oder in den Pseudepigraphen, bei Josephus und Philo, oder endlich bei den *κοίνοις*. Was aber die absoluten *ἅπαξ λεγόμενα* betrifft, für welche selbstverständlich keine Parallelstellen zu finden sind, so ist man zur Constatirung ihrer Bedeutung theils auf die Etymologie, theils auf die alten griechischen Ausleger angewiesen. Das bekannteste und bestrittenste Beispiel ist das Wort *ἐπιούσιος* Matth. 6, 11; Luc. 11, 3. Vgl. auch *πιστικος* Marc. 14, 3; Joh. 12, 3. —

30. Wir haben früher gesehen, wie oft man sich durch scheinbare Parallelstellen, d. h. durch die Gleichheit eines Ausdrucks hat irre leiten lassen. Es entsteht daher die Frage: welches sind denn ächte Parallelstellen? In dieser Hinsicht finden verschiedene Arten und Grade statt: *α*) solche Fälle, wo unzweifelhaft von derselben Sache gesprochen, wenn auch nicht mit denselben Ausdrücken. Vgl. Luc. 14, 26. Hier ist der Ausdruck *ὃς . . . οὐ μισεῖ τὸν πα-*

τέρα αὐτοῦ . . . . von einer verletzenden Härte. Kommt vielleicht in den Reden Jesu noch eine Stelle vor, wo von derselben Sache die Rede ist? Allerdings; vgl. Matth. 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth." Also nicht um ein positives Hassen wird es sich in der erstern Stelle handeln, sondern nur um ein Hintansetzen oder Nichtlieben. Kann aber diese Bedeutung von *μισεῖν* nachgewiesen werden? Cf. Matth. 6, 24: *Οὐδεὶς δύναται δύσι κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει κ. τὸν ἕτερον ἀγαπήσει* u. s. w. Hier ist *μισεῖν* die einfache Negation von *ἀγαπᾷν*, und so ist der Sinn auch in der erstangeführten Stelle: es ist der Collisionsfall gesetzt (cf. Matth. 10, 35 u. f.), in welchem es für den Nachfolger Christi Pflicht wird, seine Familienliebe der Liebe zu Christo zu opfern. — Vgl. ferner Matth. 19, 24: *εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Auch diese Stelle hat durch ihre Härte viel Anstoss gegeben. So verwerflich es nun wäre, aus subjektiver Abneigung gegen diese Härte den Sinn der Worte abzuschwächen, so muss doch eine Parallelstelle willkommen sein, welche jenen harten Ausdruck wenigstens erklärt. Eine solche ist Marc. 10, 24: „*πῶς δύσκολόν ἐστιν τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰςελθεῖν.*" Zweifelsohne stehen die Worte bei Matthäus in ihrer ursprünglichen Gestalt, während die Markus-Stelle etwas glossematisches hat. Aber so sehr auch alles Glossematische der Kritik blossteht, so willkommen ist dasselbe oft in exegetischer Hinsicht. Hier haben wir wirklich eine hart an's apostolische Zeitalter hinaufreichende Erklärung der Worte Jesu. Doch muss man sich in solchen Fällen hüten, die schroff klingende Originalität der Worte Christi zu verwischen. Bisweilen ist ein Ausdruck nicht anstössig, sondern nur undeutlich, cf. 1 Petr. 2, 5. Hier werden die Leser ermahnt, *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροςδέκτους θεῷ* . . . Man kann ungewiss sein, was mit den *πνευματικαῖς θυσίαις* gemeint sei. Nun bietet sich eine Parallelstelle dar, welche zwar nicht genau dieselben Ausdrücke, aber denselben Gedanken enthält, nemlich Röm. 12, 1, wo die Gläubigen ermahnt werden, *παραστῆσαι τὰ σώματα . . . θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ* . . Aus dieser klarern Stelle ergibt sich, dass die *πνευματικαὶ θυσίαι* (die *θυσία ζῶσα*) nichts anderes bedeuten als die Hingebung des Leibes an Gott. Will man noch nähere Auskunft darüber, was der Apostel unter dem *παραστῆσαι τὰ σώματα* verstehe, so gibt Röm. 6, 19 Auskunft: „Gleichwie ihr eure Glieder dargestellt habt als Waffen zur Unreinheit und Ungerechtigkeit . . . so stellet nun eure Glieder dar (*παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν*) als bedienstet der Gerechtigkeit," d. h. gleichwie ihr in eurem alten

Leben eure Leibesglieder als Organe der Sünde gebrauchtet, so lasset nun in euerm neuen Leben eure Glieder als Organe der Gerechtigkeit dienen — β) Parallelstellen, welche es sowohl dem Ausdruck als dem Sinne nach sind, aber an der einen Stelle entweder zusammenhanglos oder in einem andern Zusammenhang stehen. Vgl. Matth. 7, 13. 14. „Gehet ein durch die enge Pforte . . .“ Diese Worte, welche bei Matthäus zusammenhanglos stehen, haben Luc. 13, 23. 24 einen vortrefflichen Zusammenhang: auf die Frage, *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* antwortet Jesus: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν* . . . d. h. statt euch mit der neugierigen Frage zu plagen, ob Viele oder Wenige gerettet werden, ringet vielmehr danach, dass ihr zu den Wenigen gehöret u. s. w. Vgl. ferner Matth. 7, 7—11. („Bittet, so wird euch gegeben“). Auch diese Stelle steht bei Matthäus abgerissen da, und obschon sie ihrem Wortlaut nach an sich klar ist, so erhält sie doch bei Lukas (11, 9—13) durch den Zusammenhang ihre vortreffliche Erläuterung: es ist vom Vertrauen auf Gott als dem Erhörer des Gebetes die Rede, und — vermöge eines Argumentes a minori ad majus — durch das Beispiel eines trägen Freundes, der sich durch anhaltendes Bitten doch bewegen lässt, dargethan, dass um so viel eher Gott die Betenden erhöre, — und durch das Beispiel der Väter, die *πονηροὶ* sind und doch ihren Kindern Gutes geben können, dass um so mehr der gute Vater im Himmel den Seinen gute Gaben geben werde, wenn sie ihn darum bitten. Die Parabel von den anvertrauten Pfunden hat bei Matthäus (25, 14 u. ff.) nur die allgemeine Bedeutung, dass es — wenn der Herr wiederkomme und Rechenschaft fordere — auf Treue ankommen werde. Aber bei Lukas (19, 11 u. ff.) ist dieselbe bestimmter motivirt, nemlich durch die Erwartung der Menge, welche Jesum auf seinem Gange nach Jerusalem begleitete und meinte, nun werde die Herrlichkeit des Himmelreiches in Bälde anbrechen. Dieser fleischlichen Erwartung setzt der Herr in der erwähnten Parabel die Lehre entgegen, dass das Reich Gottes nicht in Lohn und Wohlleben, sondern in der Treue im Kleinen bestehe. — γ) Manchmal ist es ganz ausser Zweifel, dass zwei Aussprüche einander parallel sind, aber sie stehen in einem verschiedenen Zusammenhang und sind ungleich motivirt (vgl. oben § 25). Wir fügen den dort angeführten Beispielen noch folgende hinzu: Matth. 7, 21 u. f. coll. Luc. 13, 25—28. An beiden Orten wird die Prätension derer abgewiesen, welche sich auf gewisse Vorzüge steifen und sich um derentwillen zur Theilnahme am Reiche Gottes berechtigt glauben: bei Matthäus sind diese Vorzüge grosse Thaten und Erfolge im Reiche Gottes, bei Lukas die persönliche Bekanntschaft und Gemeinschaft mit Jesu. An beiden Orten wird gezeigt, dass solche Vorzüge zum

Eintritt in's Reich Gottes nicht berechtigen. Vgl. auch Matth. 13, 16. 17 coll. Luc. 10, 23. 24. Nach Matthäus hat Jesus auf die Frage der Jünger, warum er zu dem Volk in Gleichnissen spreche, geantwortet: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu vernehmen, jenen aber ist es nicht gegeben" . . . Nun erweitert sich der Gesichtskreis und Jesus fährt fort: (Nicht nur vor dem ὄχλος, der blind und taub ist wie seine Väter, sondern auch vor den Heiligen des Alten Bundes seid ihr bevorzugt, denn) ‚viele Propheten und Gerechte haben gewünscht zu sehn was ihr sehet' u. s. w. Lukas gibt denselben Ausspruch in anderem, aber eben so passendem Zusammenhang: Nachdem die Siebzig von ihrer Mission zurückgekehrt sind und von ihren grossen Erfolgen gesprochen haben, so erwiedert ihnen Jesus: sie sollten sich nicht freuen über ihre Erfolge, sondern vielmehr darüber, dass ihre Namen im Himmel angeschrieben seien. Sodann aber dankt er seinem Vater, dass er die Geheimnisse des Reiches Gottes nicht den Weisen und Klugen, sondern den νηπίοις — eben diesen einfältigen Jüngern — geoffenbart habe. Hieran schliesst sich nun enge die Seligpreisung der (70) Jünger an: „Selig eure Augen . ." u. s. w. Wir sehen also: Aechte Parallelstellen sind nicht solche, die nur dem Wortlaut und nicht dem Sinne nach gleich sind, oder die zwar als Aussprüche an sich identisch, aber durch den Zusammenhang anders motivirt sind. Aechte Parallelstellen sind vielmehr solche, die 1) wenn auch nicht dem Wortlaute, doch der Sache und Intention nach identisch sind; insonderheit aber solche, die 2) in Wortlaut und sachlich dieselben, aber deutlicher sind, und die 3) einen zusammenhanglos oder wenigstens nicht in passendem Zusammenhang stehenden Ausspruch in einem guten und treffenden Zusammenhang aufzeigen. Solche ächte Parallelstellen sind nebst dem Zusammenhang ein wichtiges Hülfsmittel zur Erklärung.

31. Es ist aber noch eine ganze Klasse von Parallelstellen zu berücksichtigen, nemlich die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament. Ehedem glaubte man, gestützt auf die unbedingte Inspiration und Unfehlbarkeit der heiligen Schrift, dass die Alttestamentlichen Stellen den Sinn wirklich haben, welchen ihnen die Neutestamentlichen Schriftsteller beilegen, konnte aber diesen Sinn nur mit Zwang und unter Verkennung der anerkanntesten exegetischen Grundsätze herausbringen. Dieses Vorurtheil ist nun freilich in unserer Zeit ein überwundener Standpunkt. Dennoch fehlt es neuerdings nicht an Auslegern, die sich's nicht offen und frei eingestehen wollen, dass die Neutestamentlichen Schriftsteller gewöhnlich ohne alle Rücksicht auf den Lokalsinn und Zusammenhang citiren,

oft unter Anwendung der Allegorik und Typik, mit willkührlichem Pressen der Worte. Allein auch hier gilt es, dass eine „Gläubigkeit“ nichts taugt, welche mit dem bessern Wissen und Gewissen im Widerstreit ist. Der Gebrauch des Alten Testamentes im Neuen ist nun ein sehr mannigfaltiger: von der buchstäblichsten Anwendung bis zur kühnsten Allegorik, von einer im Ganzen treffenden Benutzung bis zur grössten Willkühr. Daher bedarf jedes einzelne Citat einer besondern Untersuchung. Vor allem ist zu prüfen, ob die betreffende Stelle ein wirkliches Citat oder eine blosse Anspielung ist; sodann ist zu unterscheiden zwischen einem Citat aus dem blossen Gedächtniss, und einem solchen, wo die Alttestamentliche Stelle dem citirenden Auktor gegenwärtig war. Hauptsächlich aber ist das Citat mit der Alttestamentlichen Stelle selbst zu vergleichen und nachzusehn, 1) ob dieselbe, was meistens der Fall ist, nach den LXX citirt, oder ob auch der hebräische Text berücksichtigt ist, und 2) wie sich der Sinn der Stelle im Neuen Testament zu der Alttestamentlichen verhalte. Knüpfen wir an das letzte an, so gibt es 1) allerdings gut angewendete Citate. Vgl. Matth. 3, 3 Par., wo Johannes der Täufer die Worte Jes. 40, 3 auf sich bezieht. Der Zusammenhang der Jesajanischen Stelle zeigt, dass daselbst die nahe Befreiung und Rückkehr aus dem Exil angekündigt ist: das Volk wird glorreich zurückkehren, sein Befreier und König Jehovah vor ihm her; ein Herold geht nach morgenländischer Sitte vor Ihm her und ruft, dass man ihm den Weg bereiten und alle Hindernisse aus dem Weg räumen solle. Von diesem Zusammenhang und Lokalsinn ist in der Neutestamentlichen Stelle natürlich ganz abgesehen; auch ist im Hebräischen בַּמִּדְבָּר wahrscheinlich nicht mit קֹל קֹרֵא, sondern mit dem folgenden פַּנּוּ zu verbinden. Aber die LXX und die andern griechischen Uebersetzer, wie Symmachus, verbinden *ἐν τῇ ἐρήμῳ* mit *βοῶντος*; so ist es auch in der Neutestamentlichen Stelle. Fragen wir nun nach der Anwendung, so ist klar, dass das Wegbereiten, das in der Jesajanischen Stelle eigentlich gemeint, hier auf das Geistige übergetragen ist. Die Uebertragung aber ist eine sehr passende: der Vergleichungspunkt ist das Vorbereiten und Eingangbereiten, hier nemlich durch die Johanneische Busspredigt, die dem kommenden Erlöser den Eingang in die Herzen bereiten soll. Ein zutreffendes Citat ist auch Luc. 4, 18—21 coll. Jes. 61, 1. 2. Es ist um so bedeutender, als diese Stelle von Jesu s. z. s. zum Text für seine folgende Rede gemacht und sein Auftreten geradezu als Erfüllung jenes Ausspruches betrachtet wird. Deutero-Jesajas bezeugt, dass er vom Geiste des Herrn inspirirt sei, um Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen die Herzverwundeten u. s. w. Dieses Trosteswort an die

gefangenen und im Elend schmachtenden Israeliten wendet Jesus nun auf sich und seine Zuhörer an. Zwar sind sie nicht gefangen, nicht im finstern Kerker und haben nicht eine Befreiung im politisch-theokratischen Sinne zu erwarten; auch ist das Wort Jesu so wenig wie das ähnliche Luc. 7, 22 auf die einzelnen Heilungen Jesu zu beschränken, sondern hat eine grössere Tragweite, wie die Worte πτωχοὶ εὐαγγελίζονται und ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς beweisen. Und wenn der Prophet sich als vom Geiste des Herrn zu solcher Verkündigung geweiht wusste, so noch im vollern Sinne Jesus selbst, um ihnen die Erlösung aus dem Babelreich der Sünde und eine Zeit des Heils anzukündigen. Sehr passend ist auch die Citation von 1 Reg. 19, 10. 18 in Röm. 11, 2—4. In dem Abschnitt Röm. 9—11 behandelt Paulus die Frage, in wie fern das Volk Israel vom Heil in Christo ausgeschlossen sei; und nachdem er an Alttestamentlichen Vorbildern nachgewiesen, dass das Heil reine Gnadensache sei, dass aber Israel durch seinen Anstoss an dem aus Gnaden geschenkten Heil seine Ausschliessung selbst verschuldet habe, so kommt er nun auf die Hauptfrage, ob denn Israel wirklich, wie es den Anschein habe, von Gott verstossen sei. Dieses verneint er und führt zum Beleg den analogen Fall in der Geschichte des Elias an: So wie Elias, vor Ahab und Jesabel flüchtig, das Volk vom wahren Gott abgefallen glaubte, aber durch das göttliche Orakel die Antwort erhielt: Ich habe mir übrig bleiben lassen einen Kern von 7000 Mann, welche ihre Kniee nicht gebeugt haben vor dem Baal, — so verhalte es sich auch jetzt; auch jetzt scheine das ganze Volk ungläubig und von dem Heil in Christo ausgeschlossen, aber auch jetzt sei ein heiliger Kern von Gläubigen vorhanden. Nun ist zwar nicht zu läugnen, dass der historische Sinn an beiden Orten nicht derselbe ist: in der Alttestamentlichen Stelle handelt es sich um den Abfall vom wahren Gott zum Götzendienst, in der Römerstelle hingegen um den Unglauben an das Evangelium, — dort um die Treue gegen den alten Gott, hier um den Glauben an das neue Heil. Davon sieht der Apostel gänzlich ab und hält sich einfach an das, was in der That die Hauptsache ist: dass unter der gottentfremdeten Masse ein heiliger und gläubiger Kern sei. In dieser Hinsicht passt die Stelle vortrefflich. — Es gibt aber 2) auch Citate, welche *unpassend und willkührlich scheinen, der Idee nach aber ganz zutreffend sind.* Vgl. Matth. 22, 31. 32 Par.: Sadduzäer suchen Jesum durch eine verfängliche Frage, welche den Auferstehungsglauben ad absurdum führen sollte, in Verlegenheit zu setzen. Jesus in seiner Erwiderung wirft ihnen Unkenntniss der Schrift vor und hält ihnen als Beweisstelle Exod. 3, 6 entgegen: „Ich bin der Gott Abrahams,

Isaaks und Jakobs“ — eine scheinbar von der Frage weit abliegende Stelle, während andere Alttestamentliche Stellen, wie Jes. 26, 19; Ezech. 37 weit näher gelegen hätten. Wie werden nun jene Worte als Beweis für die Auferstehung angewendet? Darüber geben die Worte Aufschluss: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden“, — d. h. wenn Gott sich den Gott der Väter nennt, so setzt er voraus, dass er mit diesen fort und fort in Verbindung stehe; in Verbindung kann Er aber nur mit Existirenden und Lebenden stehn. Der Nerv des Gedankens ist die Unvergänglichkeit der Verbindung mit Gott. Diesen Grundgedanken finden wir bei Luc. (20, 38) hinzugefügt: „denn Ihm leben sie alle.“ Wir sehen aber auch, dass die körperliche Auferstehung hier nicht bewiesen sein will, dass vielmehr alle zu leibhaften Vorstellungen vom Jenseits ausgeschlossen werden (cf. v. 30); vielmehr will Jesus aus der Exodusstelle nichts anderes als das fortdauernde Leben derer beweisen, deren Gott er gewesen. Vgl. ferner Matth. 13, 14. 15. Nachdem Jesus die Parabel vom Säemann vorgetragen, so fragen ihn seine Jünger, warum er zu dem Volk in Gleichnissen rede. Er antwortet: Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreichs zu verstehn, jenen aber ist es nicht gegeben, denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht u. s. w. (cf. Jes. 6, 9. 10: „Hören werdet ihr und nicht verstehn, und sehen werdet ihr und nicht schauen, denn fett (unempfindlich) ist geworden das Herz dieses Volkes“ u. s. w. Der Sinn der Jesajanischen Worte scheint hier weit weniger zu passen als Joh. 12, 40 und Act. 28, 26. 27: denn hier hat das Volk noch gar keinen Beweis von Unempfänglichkeit und Unglauben gegeben. Ueberdies scheint, auch wenn dieses der Fall wäre, der besagte Umstand kein Grund für das Reden in Gleichnissen zu sein. Zudem haben ja auch die Jünger jene Parabel nicht verstanden, vgl. v. 18 und Marc. 4, 10, 13. Um das Wort Jesu zu verstehn, müssen wir von der Jesajanischen Grundstelle ausgehn. Nachdem Jesajas die Prophetenweihe empfangen hat, wird er ausgesendet zu dem Volke; aber statt dass seine Prophetie empfängliche Ohren, Augen und Herzen finde, wird der Erfolg der entgegengesetzte sein; ja dieser Misserfolg wird die Wirkung seiner Predigt selbst sein: nur grössere Blindheit und grössere Verstockung! Wie so dies? Das Gotteswort kann nicht bloss gleichgültig aufgenommen werden, es kann nicht bloss wirkungslos bleiben, sondern entweder erleuchtet und erweckt es, oder es verblendet und verhärtet. Dies ist der tragische Beruf des Propheten an das blinde und stumpfsinnige Volk. Was nun zu des Jesajas Zeiten das Schicksal des Propheten und dasjenige des Volkes war, das ist überhaupt das Schicksal des

Gesandten Gottes, dass er tauben Ohren predigen muss, ja dass seine Predigt die Ohren des Volkes erst recht taub macht; und dies ist das Schicksal des Volkes, dass es, wie seine Väter durch die Predigt des Jesaja, nun auch durch die Predigt Jesu nur noch mehr verhärtet wird und so das Jesajanische Wort an den späten Enkeln sich erfüllen muss. Diese Folge wird durch die verhüllte parabolische Rede um so sicherer herbeigeführt; denn wer zu verstehn meint und nicht versteht, wird um so blinder und stumpfsinniger. Aber war es wirklich die Absicht Jesu, dass das Volk verstockt werde — und war die Gleichnissrede das Mittel, um diese Absicht zu erreichen (cf. Marc. 4, 12; Luc. 8, 10: *ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι*)? Hier muss die biblische Teleologie beachtet werden, vermöge deren der Erfolg als beabsichtigt ausgedrückt wird, sofern es wirklich in der Ordnung Gottes liegt, dass das Böse sich durch Böses, der Stumpfsinn sich durch Stumpfsinn straft, ja dass dasjenige, was Heilmittel hatte sein sollen, als Unheilmittel wirken muss. Vgl. ferner Röm. 1, 17 mit Hab. 2, 4. Paulus hatte im Eingang gesagt, dass er längst Willens gewesen sei, auch den Gläubigen in Rom das Evangelium zu predigen, denn dieses sei eine Kraft Gottes für Juden sowohl als für Heiden, und dieses wird damit begründet, dass in demselben die von Gott ausgehende Gerechtigkeit (*ϑεοῦ* Genit. auctoris, cf. 3, 25. 26) geoffenbaret werde, d. h. dass in demselben offenbar werde, wie Gott nicht im Verhältniss des Zornes, sondern im Verhältniss der Gerechtigkeit oder des Rechtseins zu den Menschen stehn wolle (*δικαιοσύνη* im Gegensatz gegen die *ὀργή*, cf. v. 18); und dieser Satz wird nun belegt durch die Habakukstelle. Diese besagt nun freilich zunächst etwas ganz anderes als die paulinische Glaubensgerechtigkeit. Der Zusammenhang ist dort folgender: Nach bitterer Klage über den Chaldäischen Druck steigt der Prophet auf die Warte, um die Antwort Jehovah's zu vernehmen. Die Antwort kommt und soll aufgeschrieben werden, denn die Erfüllung wird noch auf sich warten lassen; sie bezeugt einerseits die Wahrheit der Klage, d. h. den Uebermuth des Chaldäers, verweist aber auf der andern Seite zur ausharrenden Geduld: „Sieh, aufgebläht, unredlich ist seine (des Chaldäers) Seele, aber der Gerechte — durch seine Treue (בֶּאֱמוּנָתוֹ) wird er leben," — denn endlich — und der treu Ausharrende wird es erleben — wird das verdiente Strafgericht über den Chaldäer hereinbrechen. Es ist also das ausharrende Vertrauen auf Jehovah gemeint, in welcher das Leben sei. Paulus aber spricht von der *πίστις*, als der Zuversicht auf das in Christo geoffenbarte Heil. Beim Propheten bezieht sich also das Vertrauen auf die erst in ferner Zukunft zu erwartende Rettung aus der theokratischen Noth, bei Paulus auf die

schon in der Gegenwart vollendete Rettung aus dem Zustand der Sünde und des Zorns, in welchem sich die ganze Menschheit befindet. Weiter ist die Frage, ob Paulus *ἐκ πίστεως* auch mit *ζήσεται* verbunden habe. Die LXX, nach welchen er citirt, haben *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, weil sie vermuthlich statt בֶּאֱמוּנָתוֹ gelesen haben בֶּאֱמוּנָתִי. Hierauf hat aber Paulus, mag er in seiner Handschrift das *μου* nicht gehabt oder die Worte bloss aus dem Gedächtniss citirt haben, keine Rücksicht genommen. Zweifellos ist aber, dass die LXX *ἐκ πίστεώς* (*μου*) ebenfalls mit *ζήσεται* verbunden haben. Ob aber Paulus auch so verbunden habe, ist nicht gewiss und kann sich nur aus dem Zusammenhang ergeben. Dieser aber macht es wahrscheinlicher, dass der Apostel habe sagen wollen: der Glaubensgerechte wird leben, als: der Gerechte wird durch den Glauben leben; denn nicht sowohl darum handelt es sich, woher dem Gerechten das Leben komme, als vielmehr darum, woher die Gerechtigkeit komme, oder welcher Art von *δίκαιος* im Evangelium das Leben zugesprochen werde. So verschieden aber auch die Situation und der Lokalsinn der prophetischen und der paulinischen Stelle sein mag, so stimmen doch beide nicht bloss im Wortlaut, sondern auch darin überein, dass sie von der Rettung aus einem Zustande des Unheils und der Ungnade sprachen und als Bedingung dieser Rettung das Vertrauen nennen; denn die theokratische Rettung erscheint überall als Vorbild des christlichen Heils, und das Vertrauen auf das (zukünftige) theokratische Heil ist, wie der Glaube an das Heil in Christo, die feste Richtung auf das von Gott geoffenbarte ideale Heilsgut. —

32. Allein weit zahlreicher sind diejenigen Citate, welche den Alttestamentlichen Text mit Willkühr behandeln, und bei welcher entweder keine oder nur eine sehr entfernte Verwandtschaft zwischen dem Gedanken des Neutestamentlichen Schriftstellers und dem des Alttestamentlichen stattfindet. Wir unterscheiden solche Citate, wo die Uebereinstimmung nur scheinbar ist und bloss auf dem Wortlaut beruht; solche, bei denen die Uebereinstimmung durch das sinnwidrige Pressen eines einzelnen Wortes erreicht wird; endlich solche, wo die Alttestamentliche Stelle nur durch Anwendung einer unbegrenzten Allegorik und Typik auf den gegenwärtigen Gedanken bezogen werden konnte. *α*) Citate, wo die Uebereinstimmung nur auf dem Wortlaut beruht. Eins der bekanntesten, aber auch bestrittensten Beispiele ist Matth. 1, 23. coll. Jes. 7, 14. Der Evangelist, der überhaupt mehr als ein Anderer darauf bedacht ist, in den einzelnen Umständen der Geschichte Jesu die Erfüllung Alttestamentlicher Worte zu finden, sieht in der Jungfrau-Geburt das prophetische Wort erfüllt: „Die Jungfrau (junge Frau, הָעַלְמָה) wird schwanger sein und einen

Sohn gebären und seinen Namen nennen „Gott mit uns“. Der Zusammenhang bei Jesajas ist folgender: angesichts der von Syrien her drohenden Gefahr erhält Ahas die Verheissung, dass der Plan der feindlichen Macht werde vereitelt werden; er wird nun aufgefordert, zur Beglaubigung dieser Verheissung ein Wahrzeichen (אוֹת) zu verlangen, und da Ahas sich dessen weigert, so wird ihm entgegnet: Jehovah selbst werde ihm ein Wahrzeichen geben: die עַלְמָה werde schwanger sein u. s. w. Nun heisst עלמה keineswegs immer Jungfrau (*πάρθενος*), sondern auch „junge Frau“, freilich meistens eine unverehelichte Person, aber nicht virgo illibata, wofür der Hebräer das Wort בְּתוּלָה hat; עלמה entspricht vielmehr dem griechischen *νεανίς*, wie auch Aquila, Theodotion und Symmachus das Wort übersetzen. Aber möchte auch עלמה hier *πάρθενος* heissen, so wird aus dem Zusammenhang klar, dass diese Stelle gar nicht messianisch ist; denn die Geburt des Immanu-El soll ja nur ein Wahrzeichen sein der erst zukünftigen Rettung. Dies ist der einfache exegetische Sachverhalt, an welchem keine apologetische Künstelei etwas ändern kann. — Vgl. auch Matth. 2, 15. coll. Hos. 11, 1. Matthäus, der einzige Evangelist, der die Legende von der Flucht des Jesuskindes nach Aegypten erzählt, sieht in der Rückkehr desselben die Erfüllung der genannten Hoseasstelle. Aber dass in dieser unter dem בֵּן gar nicht der Messias, sondern das Volk Israel gemeint ist, muss auch dem einfachsten Leser einleuchten. Hoseas spricht von der Liebe, womit Jehovah das Volk zu sich gezogen, indem er es aus Aegypten berufen habe. Es ist also nur das Wort *υἱός μου*, das den Evangelisten hat veranlassen können, jene Hoseasstelle auf Jesum zu beziehn. Wollte man dennoch eine einheitliche Idee herausbringen und geltend machen wollen, dass das wahre Israel in Christo erschienen sei, so ist zu erwidern, dass Israel als Sohn Gottes und seine Berufung aus Aegypten nur in der Absicht erwähnt ist, um seine Untreue und Undankbarkeit gegen Gott in's Licht zu setzen, was natürlich auf das Jesuskind nicht einen Schatten von Anwendung findet. — Vgl. ferner Röm. 9, 15. coll. Exod. 33, 15 (LXX: *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω*). Diese Worte sind von Paulus zum Beleg seines Satzes angeführt, dass Gott in seinen Gnadenerweisungen durchaus frei verfahre. Der Ton liegt also bei ihm auf *ὃν*, und der Sinn ist: Ich erbarme mich n u r dessen, dessen ich mich erbarmen will. Aber die Grundstelle hat einen ganz andern Sinn: Moses hat Gott gebeten, Er möge ihn sein Angesicht schauen lassen, damit er erkenne, dass Er ihm gnädig sei. Jehovah antwortet ihm: zwar könne Sein Angesicht kein Sterblicher schauen, aber ihm, dem Moses, wolle er sich offenbaren, denn „wem Ich gnädig bin, dem bin Ich gnädig“ u. s. w. Der

Nachdruck liegt hier offenbar nicht auf dem Objekt, sondern auf den Prädikaten ἐλεήσω und οἰκτειρήσω und der Sinn ist: „Wessen Ich mich erbarme, dessen erbarme Ich mich recht". — β) Citate, in welchen ein einzelnes Wort der Alttestamentlichen Stelle so gepresst wird, dass daraus die beabsichtigte Folgerung gezogen werden kann. Gal. 3, 16 urgirt Paulus den Singular σπέρμα (זֶרַע) in der Stelle Gen. 22, 18, um zu beweisen, dass das Wort σπέρμα nicht auf Mehrere, sondern nur auf Einen, nemlich Christus, gehn könne. Bekanntermassen ist aber σπέρμα ein Collektivum, und wenn es auch auf Einen gehn kann, so doch niemals auf Einen im Gegensatz gegen Viele, und niemals kann der Singular als solcher diese Beweiskraft haben. Wollte man sagen, dass das σπέρμα, die Nachkommenschaft Abrahams, in dem Einen Christus seinen Gipfel erreicht habe, so ist dieses eine dogmatische Reflexion über das Wort der Genesis, und nicht der Sinn der Stelle selbst. Ein ähnliches, dem Sinn der Grundstelle fern liegendes, Urgiren eines einzelnen Ausdrucks findet sich Hebr. 12, 26. 27. coll. Hagg. 2, 6 sq. Der Verfasser des Hebräerbriefs premirt nemlich das ἅπαξ, um zu beweisen, dass nur Einmal, und dann nicht mehr, Gott eine Verwandlung der Dinge eintreten lasse, damit das Andere bleibe. Er will nemlich darthun, dass das Neutestamentliche Gottesreich unerschütterlichen Bestand habe, und dass man um so mehr sich hüten müsse, sich an demselben durch Unglauben zu versündigen. Aber Haggai redet von etwas ganz Anderem: der Herr spricht nemlich zu Serubabel und zum Hohenpriester Josua, welche betrübt waren über die Geringheit des neuen Tempels: nach einer kleinen Weile (אוֹד אַחַת מְעַט הִיא) werde Er eine allgemeine Welterschütterung eintreten lassen, infolge deren die fernen Völker dem Gott Israels ihre Huldigungen und dem Tempel ihre Schätze darbringen werden, welche eigentlich Ihm angehören. Das ἔτι ἅπαξ ist also eine unrichtige Uebersetzung des hebräischen Ausdrucks, und diese Uebersetzung ist vom Verfasser des Hebräerbriefs zu seinem Zwecke benutzt worden. — γ) Citate, in denen von der Allegorie und Typik ein unbegrenzter Gebrauch gemacht wird. Cf. 1 Cor. 10, 4. coll. Exod. 17, 6. Dass die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste Wasser aus dem Felsen zu trinken bekamen, deutet Paulus allegorisch auf die geistliche Tränkung des Volkes und den Felsen auf den geistlichen Fels Christus, welcher sie auf dem Zuge begleitet habe, — eine seltsame Vorstellung, die in der Alttestamentlichen Erzählung nicht den geringsten Grund, in dem chaldäischen Paraphrasten Onkelos (zu Exod. l. c.) aber ihr Analogon findet, und gegen deren rabbinischen Ursprung Meyer sich nicht so abwehrend hätte verhalten sollen. — Eine wenigstens eben so berufene und schon von Luther

und Calvin bemerkte exegetisch schwache Beweisführung und willkührliche Allegorisirung ist Gal. 4, 22 u. ff. coll. Gen. 21, 2 u. ff. Paulus deutet die Thatsache, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Freien und einen von der Sklavin, allegorisch auf die zwei Bundesstiftungen, von denen die eine der am Sinai geschlossne Gesetzesbund, der andere der Bund der Freiheit und des himmlischen Jerusalems sei. Hier ist nicht nur die Deutung der Hagar auf den Berg Sinai und die Verbindung des letztern mit dem irdischen Jerusalem ganz willkührlich, sondern auch die Beziehung der Hagar auf den Gesetzesbund, während gerade nicht Hagar, sondern Sara die Mutter des Gesetzesvolkes ist. Der Grundgedanke Pauli liegt freilich in dem Gegensatz zwischen der Gesetzesknechtschaft und der Freiheit der Gotteskindschaft, s. v. 23. Aber dieser an sich wahre Gedanke ist hier durch eine unexegetische Allegorik und Typik begründet, — eine für den Apostel und vielleicht auch für seine ersten Leser überzeugende, für uns aber gar nicht beweisende Begründung. — Ein anderes Beispiel ist 1 Cor. 9, 9. coll. Deut. 25, 4. Die deuteronomische Stelle kann nicht den geringsten Zweifel zulassen, dass die Vorschrift „du sollst dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden" eigentlich gemeint und aus der Humanität gegen die Thiere geflossen sei. Und wer wird heut zu Tage diesen Gedanken der Bibel unwürdig finden? Anders Paulus: er hält es Gottes und der heiligen Schrift für unwürdig, dass Er ein auf die Ochsen bezügliches Gebot gegeben und deutet dasselbe auf die Arbeiter im Reiche Gottes. Aber auch diese Deutung hat ihren Ursprung und findet ihre Analogie in der jüdischen Theologie. So sagt Philo (de sacrif. p. 251): „*οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων*". Dies alles sind Menschlichkeiten, welche den Neutestamentlichen Schriftstellern als Söhnen ihrer Zeit und ihres Volkes anklebten, und gegen welche die Augen zu verschliessen oder welche abzuläugnen, nur Sache des Kleinglaubens und des bösen Gewissens ist.

33. Die Würdigung der Alttestamentlichen Parallelstellen zum Neuen Testament erfordert freilich die Prüfung jedes einzelnen Citates, aber auch eine Einsicht in den Grund und das Wesen der Allegorie und des Typus im Allgemeinen. So viel Willkühr und Spielerei hiebei auch untergelaufen ist, so ist doch nicht zu läugnen, dass der Anwendung der Allegorie und des Typus ein Gefühl von Wahrheit zum Grunde liegt. Diese Wahrheit besteht in der Verleiblichung der Idee, welche anfangs nur verhüllt und gleichsam knospenartig, dann aber unverhüllt und in voller Blüthe zu Tage kommt. Allegorie und Typus haben mit einander gemein die Verkörperung einer Idee; verschieden sind sie darin, dass die Alle-

gorie eine bewusste und daher Bild und Sache unterscheidende, der Typus aber die unbewusste, in einer Person oder Thatsache verkörperte Idee ist; dass bei letzterm der Unterschied der Zeit in Betracht kömmt, was bei jener nicht nothwendig der Fall ist. Wie können wir aber die wahre und berechtigte Allegorik und Typik von der falschen oder willkührlichen unterscheiden? Hier muss ein allgemeiner Gesichtspunkt aufgestellt werden, und dieser kann kein anderer sein als der, den wir für die Unterscheidung wahrer und falscher Parallelen aufgestellt haben: ächte Allegorien sind nur solche, welche unter die Kategorie der Sachparallelen fallen, d. h. Einheit der Idee zwischen der res significans und der res significata aufweisen. Wenn Abraham als Typus des Christgläubigen, die Propheten als Vorbilder Christi, — wenn die Berufung Abrahams als Vorbild der göttlichen Berufung überhaupt, die Befreiung aus Aegypten als Bild der Erlösung durch Christus, die Besitznahme des Landes Kanaan als Typus des Einganges zur ewigen Ruhe; wenn die Beschneidung als Symbol der Herzensreinigung (Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; Phil. 3, 3), das Hohepriesterthum als Vorbild des Erlösungswerkes Christi und das levitische Opfer als dasjenige seines versöhnenden Todes bezeichnet wird, so sind dies wahre Typen und Vorbilder. Man hat dabei auch wohl zu achten zwischen Weissagung und Typus: Nicht Weissagung, sondern Typus Christi ist der leidende Knecht Gottes (Jes. 53); nicht Weissagung, sondern Typus Johannis des Täufers ist die Stimme des Rufenden bei Jes. 40, 3 u. s. w. Unächte und willkührliche, auf keiner Einheit der Idee beruhende Vorbilder sind hingegen alle die, welche nur durch den Wortlaut an die Sache erinnern oder bloss eine äussere Aehnlichkeit mit der Sache selbst haben. Es kann auch eine typische Anwendung unpassend sein, wenn an einer Sache, die in gewisser Beziehung wirklich vorbildlich ist, ein Zug hervorgehoben wird, der es nicht ist, wie z. B. an der Arche Noä das Wasser der Sündfluth als Vorbild der Taufe (1 Petr. 3, 19), an dem Wasser aus dem Felsen der Fels selbst (1 Cor. 10, 4), und an den zwei Frauen Abrahams die Hagar als Typus des Gesetzesbundes (Gal. 4, 24. 25). — Der rechte Wegweiser zur Beurtheilung einer rechten oder willkührlichen Citation ist der Zusammenhang sowohl des citirenden als des citirten Schriftstellers. Ob überhaupt eine Parallelstelle wirkliche Parallelstelle ist, kann nur aus dem beiderseitigen Zusammenhang sich ergeben.

34. Diese beiden Elemente, der Zusammenhang und die Parallelstellen, sind die wichtigsten Hülfsmittel zur Erklärung. Aber wie, wenn entweder der durch die Parallelstellen zu constatirende

Sprachgebrauch nicht constant und der Zusammenhang nicht klar, oder wenn zwar jedes für sich klar und unzweifelhaft, beide aber widersprechend sind? Dies sind die schwierigen Fälle, wo der Dissensus der Exegeten gross und das Ergebniss ein non liquet ist. Die Hermeneutik würde ihre Impotenz beweisen, wenn sie für solche schwierige Fälle nicht wenigstens Fingerzeige zu geben vermöchte. Fassen wir α) solche Fälle in's Auge, wo weder der Sprachgebrauch sicher, noch der Zusammenhang klar ist. Vgl. vor allem die streitige Stelle Röm. 5, 7: *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται, ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις τολμᾷ καὶ ἀποθανεῖν.* Schwierig ist hier nicht nur der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sondern auch das Verhältniss der beiden Versglieder zu einander, da dieselben in einem Gegensatz zu stehn scheinen, in diesem Fall aber nicht *γὰρ*, sondern *δὲ* stehn sollte, und auch eine Antithese von *δίκαιος* und *ἀγαθὸς* etwas ganz ungewöhnliches ist. Suchen wir vorerst den Zusammenhang aufzuhellen. Im Vorigen war gesagt, dass Christus für Gottlose gestorben sei, und im Nachfolgenden (v. 8) wird von der Liebe Gottes gesprochen, die sich in dem Tode Christi für uns Sünder bewiesen habe. Der dazwischenliegende v. 7 wird also den Gedanken ausdrücken müssen, dass das Sterben für Gottlose etwas ganz ausserordentliches sei. Fassen wir nun v. 7 selbst in's Auge, so führt er sich durch *γὰρ* als eine Begründung des erstern Gedankens ein, und zwar besteht diese Begründung zunächst darin, dass ein Mensch nicht nur nicht für einen Gottlosen, sondern kaum für einen *δίκαιος* sterben werde (*ἀποθανεῖται* futur. der ethischen Möglichkeit). Das zweite Versglied führt sich durch *γὰρ* als eine Begründung der ersten ein, enthält aber zugleich, wie es scheint, eine Antithese zu demselben, welche in *ἀγαθοῦ* (coll. *δικαίου*) liegen muss. Nun lässt sich allerdings eine Antithese auch als Grund (nemlich als argum. e contrario) behandeln, vgl. Rom. 3, 6; Gal. 3, 10. Wie ist nun aber die Antithese selbst aufzufassen? Sie muss in den Worten *δικαίου* und *ἀγαθοῦ* begründet sein, welches aber nur dann stattfinden kann, wenn einerseits *δίκαιος* hier nicht in der allgemeinen, sondern in der speziellen Bedeutung gesetzt ist, und *ἀγαθὸς* hier nicht, wie gewöhnlich, probus, sondern benignus heisst. Ist diese Bedeutung im Sprachgebrauch begründet? Ja, cf. 1 Petr. 2, 18; Matth. 20, 15. Der Sinn der Stelle ist also dieser: „(Christus ist für Gottlose gestorben; wie ausserordentlich ist doch dieses!) Denn für einen Gerechten, der eben nur schlecht und recht ist, wird nicht leicht jemand sterben; Beweis dafür, dass allerdings für den Gütigen (Wohlthätigen) Einer zu sterben leicht unternehmen würde.“ — Cf. ferner die äusserst schwierige Stelle Jac. 4, 5: *ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ*

γραφὴ λέγει Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν; Wir nehmen hier noch Umgang von dem unnachweisbaren *ἡ γραφὴ λέγει*, welches nicht auf grammatischem Weg erklärt werden kann, und halten uns lediglich an die Worte *πρὸς φθόνον* u. s. w. In v. 4 war gesagt: wisset ihr nicht, dass der Welt Freundschaft eine Feindschaft Gottes ist? und dieses wird nun durch ein Schriftzeugniss bekräftigt, welches also – mag der exakte Sinn der Worte sein welcher er will — die Unverträglichkeit der Gottesliebe und der Weltliebe aussprechen muss. Es ist das in ihnen wohnende Pneuma, das ein Beweis dieser Unverträglichkeit ist. Aber die Frage ist, ob der Satz *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ* . . . ein assertorischer Satz oder ein Fragesatz sei; und dieses ist wieder davon abhängig, ob die Worte im guten oder im schlimmen Sinne gemeint und näher wie *πρὸς φθόνον* zu erklären sei. Der Zusammenhang scheint eine Bedeutung von *φθόνος* zu erfordern etwa wie *ζῆλος* (קִנְאָה Deut. 32, 16; Exod. 20, 5), aber *φθόνος* kommt niemals so vor, sondern immer in mal. part., welchem die fragende Fassung des Ausspruchs, die eine verneinende Antwort erfordert, entspricht. Seltsam ist auch *ἐπιποθεῖν πρὸς* . . ., welches Verbum sonst nie so, sondern immer mit dem Akkusativ oder mit dem Infinitiv construirt wird; *πρὸς φθόνον* kann also auf keine Weise das Objekt von *ἐπιποθεῖ* ausdrücken; es muss vielmehr adverbial gesetzt sein wie *πρὸς ἡδονὴν κ. πρὸς χάριν* (Joseph. Ant. XII, 10, 3), *πρὸς ὀργὴν* (Soph. Electr. 369). Der Sinn ist also dieser: „Meinet ihr (lüstern um die Güter der Welt Buhlenden), dass die Schrift vergeblich sagt: verlangt den Geist, der in euch seine Wohnung genommen hat, neidisch, d. h. hat der göttliche Geist neidische (weltliche) Gelüste?" — Eine andere dunkle Stelle ist 1 Joh. 3, 20: „. . . *ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπρωσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστιν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.*" Der Zusammenhang scheint etwas tröstliches zu erfordern, und doch lauten die Worte so, als ob gemeint wäre: wenn unser Gewissen uns verurtheile, so sei Gott noch heiliger und allwissender und kenne unsere Mängel und Gebrechen noch besser. Darnach ist schon der Zusammenhang insofern nicht klar, als streitig sein kann, ob die Worte *καὶ ἔμπρωσθεν αὐτοῦ* u. s. w. noch von *ὅτι* abhangen oder nicht, und ob *πείθω* hier überzeugen oder beschwichtigen heisst. Im ersten Fall ist das erste *ὅτι* in v. 20 Objektspartikel, im zweiten Fall Causalpartikel, wenn man es nicht lieber ebenfalls von *ἐν τούτῳ γινώσκομεν* abhangen lassen will. Die Bedeutung „beschwichtigen" für *πείθω* ist zwar selten, aber nicht unerhört, cf. Matth. 28, 14; Joseph. Arch. VI, 5, 6, und scheint besser zu der —

unzweifelhaft tröstlichen — Intention der ganzen Stelle und insonderheit als Gegensatz zu *καταγινώσκειν* zu passen. Sodann aber ist — wegen des wiederholten *ὅτι* in v. 20 — die Construktion fraglich; aber von derjenigen, welche *καὶ γινώσκει πάντα* zum Nachsatz macht, werden wir billig absehn, da wegen des Gegensatzes von *καρδία ἡμ.* und *θεός* der Nachdruck auf *μείζων* liegt; vielmehr ist das wiederholte *ὅτι* ohne Zweifel eine nachdrückliche Epanalepsis des ersten, also ganz dieselbe Construktion wie Gen. 22, 16. 17, wo ebenfalls nach einem Zwischensatz כִּי wiederholt ist. Endlich ist die Hauptfrage zu beantworten, wie *μείζων* zu verstehen sei. Der Wortlaut scheint wirklich dahin zu gehn, dass — wenn unser Gewissen uns verurtheilt — Gott als der allwissende Richter um so mehr uns verurtheile. Aber dieser Sinn passt auf keine Weise zu v. 19, wir mögen *πείσομεν* dort in der Bedeutung „überzeugen“ oder „beschwichtigen“ fassen. Dagegen würde es eine willkührliche Erklärung sein, wenn wir *μείζων* lediglich auf Gottes vergebende Liebe beziehen würden, was dem *κ. γινώσκει πάντα* ganz ungemäss wäre. Vielmehr muss sich *μείζων* darauf beziehn, dass — während unser Herz nur Einzelnes (das Gegenwärtige) weiss — Gott unser ganzes Wesen kennt, nicht nur das, dessen uns unser Gewissen eben anklagt, sondern anch unser innerstes (besseres) Wollen. Wenn es dann v. 21 weiter heisst: „Falls uns unser Herz nicht verurtheilt, so haben wir eine freudige Zuversicht zu Gott“, — so bildet dies keinen Gegensatz zum Vorhergehenden, sondern eine Steigerung: erst wird von der Beschwichtigung, und dann von der Freudigkeit des Gewissens gesprochen. — Bei solcher Unklarheit des Zusammenhanges sowohl als der Bedeutung eines Ausdruckes hat man 1) von dem Klarern auszugehn: ist der Zusammenhang klarer, so ist von diesem — ist die Wortbedeutung klarer, von der Wortbedeutung auszugehn; 2) im erstern Fall ist nach möglichster Feststellung des Zusammenhanges und der Construktion die streitige Wortbedeutung — im letztern Falle nach Feststellung des Sprachgebrauches durch Parallelstellen der Zusammenhang zu beleuchten.

35. Doch wie, wenn die Rücksicht auf den Sprachgebrauch, und die Rücksicht auf den Zusammenhang ein verschiedenes Ergebniss liefern? Etwas dergleichen haben uns schon die letzten Beispiele dargeboten; aber zur bessern Erläuterung der Aufgabe und ihrer Lösung lassen wir noch einige Beispiele folgen: Vgl. 1 Cor. 7, 16: „*τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;*“ — Vorher hatte Paulus davon gesprochen, dass bei gemischten Ehen das Eheband oder die Lösung desselben dem freien Ermessen der Ehegatten anheimgestellt sein und kein Zwang

stattfinden solle. Nun schien eine Aufmunterung zum Bleiben und die Frage „was weisst du, ob du nicht den Gatten Christo gewinnen wirst“, am Platze zu sein. Aber hier ist nun der Wortlaut klar für das Gegentheil, und Paulus will vielmehr einem gezwungenen Bleiben in einer solchen Ehe entgegenwirken, und zwar durch den Hinblick auf die Unwahrscheinlichkeit, dass in einem solchen Falle der andere Gatte dem Evangelium gewonnen werde. — Vgl. auch Gal. 6, 8: . . . *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος ζωὴν αἰώνιον.* Dem Wortlaute nach scheint das erste Versglied von den Fleischessünden und ihren Folgen zu sprechen, denn was kann *σπείρειν εἰς τὴν σάρκα* sonst heissen? Aber der Zusammenhang führt auf etwas ganz anderes: v. 6 hatte nemlich der Apostel zur Mittheilsamkeit an die Lehrer ermahnt, und dass er diesen Gedanken nicht verlassen habe, davon ist v. 9 und 10 ein Beweis, wo wieder zum Wohlthun ermahnt wird. Man könnte nun darauf verweisen, dass die Ausdrücke *σπείρειν* und *θερίζειν* auch anderswo von dem Wohlthun gebraucht werden: 2 Cor. 9, 6. Aber unmöglich kann *σπείρειν εἰς τὴν σάρκα* lediglich auf das Wohlthun bezogen werden. Wie lösen wir den Widerspruch zwischen der Forderung des Wortsinnes und der Forderung des Zusammenhanges? Offenbar liegt dem Apostel das Wohlthun, erst gegen die Lehrer, dann im Allgemeinen, im Sinn, aber das Bild *σπείρειν* und *θερίζειν*, sowohl von der Wohlthätigkeit als von der Handlungsweise und ihren Folgen überhaupt gebraucht, veranlasst eine Erweiterung des Gedankens vom Wohlthun zum sittlichen Handeln überhaupt. Aber dass der Gedanke an die Wohlthätigkeit und ihr Gegentheil nicht ganz fallen gelassen ist, geht einerseits aus *σάρκα ἑαυτοῦ*, welches auf selbstsüchtige Interessen deutet, als aus v. 9 und 10 hervor. Der Sinn ist demnach folgender: „Der, welcher unterrichtet wird, theile mit . . (und verschliesse sich nicht in selbstsüchtigem Interesse gegen seine Lehrer); denn überhaupt wird Gott nicht ungestraft verspottet . . . denn wer nur auf sein eigenes Interesse und Wohlleben bedacht ist, wird davon die Vergänglichkeit — und wer auf geistige Interessen (wozu auch die Dankbarkeit gegen die Lehrer und überhaupt die Wohlthätigkeit gehört) gerichtet ist, wird davon das ewige Leben als Frucht empfangen.“ Von diesem Gedanken allein ist die Rückkehr zur Wohlthätigkeit erklärlich. — Auch die Partikeln, namentlich die Präpositionen und Conjunktionen, machen bisweilen Schwierigkeit, da der Sinn eine andere zu fordern scheint als gesetzt ist, und dieser mit dem Sprachgebrauch in einen scheinbaren Widerstreit kommt. Cf. Joh. 6, 57: wo die Worte *ζῶ διὰ τὸν πατέρα* unpassend, und dagegen vielmehr

entweder διὰ mit dem Genitiv, oder ἐκ erforderlich schiene; denn Jesus will doch den Vater als sein eigenes Lebensprinzip bezeichnen, während διὰ c. Accus. ja bloss den ursächlichen Grund anzeigt, was der Intention der Rede nicht entspricht. Aber διὰ c. Accus. zeigt nicht nur den ursächlichen, sondern bisweilen auch den wirkenden Grund an, vgl. Röm. 8, 11, wo (wenigstens nach Codd. DEF und den meisten andern, auch mehrern alten Versionen und vielen patrist. Citaten) διὰ τὸ ἐνοικοῦν ἐν ὕμιν πνεῦμα steht, scheinbar für διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος . . . πνεύματος (welches freilich Codd. ABC u. a. haben). Dass γὰρ oft gesetzt scheint für δὲ, und umgekehrt, ist bekannt und (abgesehen von dem Schwanken der Codd.) daraus erklärlich, dass es öfter in der Willkühr des Schriftstellers liegt, ob er einen Gedanken als begründenden hervorheben, oder nur einfach durch das überleitende δὲ anknüpfen wolle. Eben so kann es Fälle geben, wo ein gegensätzlicher, eigentlich durch δὲ einzuleitender Gedanke als argumentum e contrario durch γὰρ eingeführt ist, s. z. B. Rom. 5, 7. — Wo nun also der Sprachgebrauch und der Zusammenhang einander zu widerstreiten scheinen, da sind, den erläuterten Beispielen gemäss, folgende Regeln zu beobachten: 1) Ob der Zusammenhang oder der Sprachgebrauch entscheide, kann nicht im Allgemeinen oder von vorne herein, sondern muss in jedem einzelnen Fall bestimmt werden. 2) Ist der Zusammenhang klarer als der Wortsinn, so ist der Zusammenhang —, ist aber der Sprachgebrauch und Wortsinn sicherer, so ist dieser das Maassgebende. 3) Doch ist im erstern Fall so viel als möglich der streitige Sprachgebrauch durch nähere oder entferntere Parallelstellen — und im letztern Falle doch auch der Zusammenhang zu berücksichtigen. 4) Als gesichert ist die Erklärung erst dann anzusehn, wenn dieselbe sowohl durch den Zusammenhang als durch passende Parallelen erwiesen ist.

b) Die äussern Hülfsmittel zur Erklärung.

36. Mit Recht haben wir die innern, d. h. die aus der Schrift selbst hergenommenen Hülfsmittel vorausgeschickt, denn es kann als Axiom der Auslegung gelten, dass jeder Schriftsteller vor allem aus sich selbst zu erklären ist, und es ist nur die einfache Consequenz dieses Axioms, wenn die protestantische Theologie den Grundsatz aufgestellt hat: Scriptura Scripturae interpres. Dieses kann natürlich nicht den Sinn haben, dass die Schrift, dieses Objekt der Erklärung, auch im eigentlichen Sinne das Subjekt der Erklärung sei, sondern nur diesen, dass die wesentlichsten Mittel

der Erklärung aus ihr selbst zu schöpfen seien. Dieses setzt jedoch die hinreichende Sprachkenntniss voraus. Wo diese nicht vorhanden ist, da ist man natürlich vor allen Dingen auf die äussern, insonderheit traditionellen Hülfsmittel angewiesen. Die Sprache ist ja überhaupt ein traditionelles Gemeingut, und die Kenntniss derselben ist hauptsächlich aus solchen Gewährsmännern zu schöpfen, welche in der Tradition selbst standen, wie die alten griechischen Ausleger und die alten Lexikographen. Aus diesen haben ja auch die modernen Lexikographen theilweise schöpfen müssen. — Der Streit zwischen den katholischen und protestantischen Exegeten bewegt sich vielmehr darum, ob auch in Betreff des Sinnes nach der Tradition erklärt werden solle oder nicht. Zu Gunsten der traditionellen Erklärung wird angeführt 1) dass der Geist, aus welchem die Schriften des Neuen Testamentes geflossen seien, in der Kirche sich fortpflanze, und dass mithin die Kirche, als Inhaberin dieses Geistes, den Schlüssel zum Verständniss der Schrift besitze, und 2) dass wenn man die kirchliche Tradition, dieses gegebene Mittel zur Erklärung verschmähe, man lediglich auf sein subjektives Urtheil angewiesen sei. — Hierauf ist zu erwidern ad 1) Allerdings hat der Geist der Apostel und ihrer Schüler sich in der Kirche fortgepflanzt, aber keineswegs auf alle Zeiten, da vielmehr die Ausartung und das theilweise Verschwinden dieses Geistes in den spätern Jahrhunderten eine anerkannte Thatsache ist; und nicht in vollem Maasse, da eine Abnahme und theilweise Alteration des urchristlichen Geistes schon bei den apostolischen und bei den ältesten Kirchenvätern, einem Irenäus, Clemens, Tertullian u. s. w. wahrzunehmen ist. Aber zugegeben auch, dass im Allgemeinen der Geist der apostolischen Männer und das Verständniss ihrer Schriften sich in der Kirche erhalten habe, so ist doch schlechterdings nicht zu erweisen, dass dieses Verständniss auch im Einzelnen — und darauf kommt es doch in erster Linie an — sich sicher fortgepflanzt habe. Dass aber ein gewisses traditionelles Verständniss der heiligen Schrift bei den alten Kirchenvätern und insbesondere bei den griechischen Auslegern, unter denen Chrysostomus und seine Nachfolger hervorzuheben sind, zu holen sei, hat die protestantische Exegese nie geläugnet. Sagt doch die Conf. helv. II, c. 2: „Proinde non aspernamur sanctorum Patrum graecorum latinorumque interpretationes, neque reprobamus eorumdem disputationes ac tractationes rerum sacrarum cum scripturis consentientes: a quibus tamen recedimus modeste, quando aliena a scripturis aut his contraria adferre deprehenduntur.“ — Ad 2) Dass für den Erklärer, der sich nicht an die Tradition halte, nur der Subjektivismus des exegetischen Urtheils übrig bleibe, ist geradezu in Abrede zu stellen; denn die innern

Hülfsmittel, welche wir als die wesentlichsten voranstellen — der Zusammenhang und die Parallelstellen — sind eben so sachlich und objektiv als die kirchliche Tradition; und wenn in tausend Fällen der Exeget dennoch auf sein eigenes Urtheil angewiesen ist, so gilt dies ja auch von dem traditionellen Exegeten in allen den Fällen, wo die exegetische Tradition nicht übereinstimmt oder wo sie ihn im Stiche lässt. Mit den allgemeinen traditionellen Hülfsmitteln, den Wörterbüchern, Sprachlehren u. s. w. muss also nur der den Anfang machen, dem die nöthigen Vorkenntnisse zur Erklärung des Neuen Testamentes fehlen, und es ist selbstverständlich, dass die Erwerbung dieser Vorkenntnisse aller Berathung der innern Erklärungsmittel vorangehn muss. Aber davon ist hier nicht zu sprechen, sondern von den zur Exegese selbst gehörenden Operationen, und es ist gar nicht zu läugnen, dass nach Anwendung der innern Hülfsmittel auch die äussern in Betracht kommen müssen. Diese sind theils allgemeine, die sich auf die Sprache des Neuen Testamentes überhaupt beziehen, theils spezielle, welche die Einzelerklärung zum Zweck haben (Commentare). —

α) Allgemeine Hülfsmittel.

37. Die Sprachkenntnisse, die Einer zur Erklärung seines Schriftstellers, resp. des Neuen Testamentes, hinzubringt, sind niemals so vollkommen, dass sie nicht in diesem oder jenem Betracht noch der Bereicherung und Bestätigung bedürften. Je unerfahrener der Exeget ist, desto mehr ist dieses der Fall. Solche Bereicherung und Bestätigung ist hauptsächlich den spätern griechischen Schriftstellern zu entnehmen, einem Polybius, Dionysius Halik., Diodorus Sikulus, Dio Cassius, Arrian, Herodian, Plutarch, Aelian, und spezieller den jüdischen Schriftstellern, welche griechisch geschrieben haben, Josephus, Philo, den Alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Doch haben zum Theil die Neutestamentlichen Schriftsteller ihr Griechisch der Alexandrinischen Version des Alten Testamentes entnommen. Theils deswegen, theils weil die Muttersprache der meisten Neutestamentlichen Verfasser die hebräische oder vielmehr die Aramäische war, ist Kenntniss des Hebräischen, wie sie aus dem Alten Testament geschöpft wird, unentbehrlich. Je mehr der gegebene Schriftsteller hebraisirt, desto nothwendiger ist diese Kenntniss. — Im Besondern sind diejenigen neuern Werke von wesentlichem Nutzen, welche die Eigenheiten der griechischen, und namentlich der Neutestamentlichen Sprache behandeln:

die Neutestamentlichen Grammatiken von Winer und Al. Buttmann, — jene in 7. Ausgabe von Lünemann herausgegeben 1867, diese u. d. T.: „Grammatik des Neutestamentlichen Sprachgebrauchs" 1859. Aber auch „Vigeri de praecipuis graecae dictionis idiotismis l. ad G. Herm." Ed. 4. 1834. — Phrynichi eclogae ed. Lobeck, 1820. — Devarii liber de graecae linguae particulis, ed. Reinh. Klotz, 2 Voll. 1835—1842. Endlich die neuern Wörterbücher des Neuen Testamentes von Bretschneider, Wahl und vorzüglich Wilib. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros N. Testamenti. 1868. — Für das Hebräische sind die Hülfsmittel bekannt: die grössern und die kleinern Grammatiken von Gesenius und Ewald; Gesenii thesaurus philol.-criticus linguae hebraeae et chaldaeae. 4 Voll. 1829—1858, und die in mehrern Ausgaben erschienene Handausgabe des hebräischen und chaldäischen Wörterbuchs von Ebendemselben.

38. Der Gebrauch dieser Hülfsmittel ist ein verschiedener: die Einen, wie die griechischen und hebräischen Schriftsteller, sind in der Regel nicht erst da anzuwenden, wo man ihrer zur Erklärung des Neuen Testamentes benöthigt ist, denn dies würde zu nichts führen. Dieselben sind vielmehr vorgängig und unabhängig von der Lektur des Neuen Testamentes zu gebrauchen. Natürlich kann von der Lektur der ganzen Masse der betreffenden Schriftsteller nicht die Rede sein; wer aber auch nur den einen oder den andern derselben gelesen hat, wird schon einen guten Grund für die sprachliche Erklärung des Neuen Testamentes gelegt haben. Uebrigens sind die Sammlungen von Raphelius, Kypke, Krebs noch immer mit Nutzen zu gebrauchen. Dieser Nutzen wird um so grösser sein, je mehr man selbst schon Notizen aus jenen Schriftstellern gesammelt hat. Andere Hülfsmittel, wie Herm. ad Vig. — Lobeck ad Phryn. — Klotz ad Devar. und insonderheit die Grammatiken und Wörterbücher, werden zum Behuf der Lektur und Interpretation selbst angewendet. Wenn der Anfänger noch grösstentheils von diesen Hülfsmitteln und namentlich vom Wörterbuch abhängig ist, so ist es Pflicht, sich je länger je unabhängiger von demselben zu machen und sich demselben gegenüber ein selbstständiges Urtheil zu erwerben. Zu diesem Zwecke gibt es kein anderes Mittel als die betreffenden Stellen nachzuschlagen und zu prüfen. Der Zeitaufwand, den dieses erfordert, belohnt sich reichlich durch die eigene Einsicht; diese ist mehr werth als die bloss gedächtnissmässige Wörterkenntniss und das sonst allerdings schnellere Vorrücken.

β) Spezielle Hülfsmittel.

39. Es sind hauptsächlich die Commentare, welche hiermit gemeint sind, und zwar vor allem diejenigen, welche in philologischer Hinsicht von Bedeutung sind. Sehr beachtenswerth sind jedoch schon die alten griechischen Ausleger, insonderheit Chrysostomus, Theodoret und Theophylakt, für welche die Grundsprache des Neuen Testaments noch eine lebende Sprache war. Auch lässt sich bei diesen Auslegern am ehesten von einer exegetischen Tradition sprechen. Auch die alten Versionen, so weit ihre Sprache dem Exegeten zugänglich ist, kommen namentlich für schwierigere Stellen in Betracht. — Ferner sind noch immer von Bedeutung die bessern Exegeten der Reformationsperiode, insonderheit Luther, Zwingli, Calvin, W. Muskulus, Bened. Aretius, Theod. Beza. Der ausgezeichnetste Exeget des Reformationszeitalters ist aber Calvin. Ist gleich zugegeben, dass er zu viel — und bisweilen am unrechten Ort — dogmatisirt, dass er die Gedanken des Schriftstellers mehr zergliedert als erklärt, vor allem aber, dass ihm noch weder die genügenden kritischen Hülfsmittel zur Herstellung des reinen Textes, noch die hinreichenden Kenntnisse der Grundsprachen zu Gebote stehen, so ist doch seine exegetische Unbefangenheit und Nüchternheit, seine Divinationsgabe für Auffindung des Zusammenhanges, sein exegetischer Takt, für seine Zeit nicht genug anzuerkennen und auch für uns noch erspriesslich. Aus der Zeit des herrschenden Dogmatismus sind dann diejenigen Erklärer mit Nutzen zu gebrauchen, welche sich von demselben emanzipirt haben, wie Hugo Grotius, Clerikus und überhaupt die unter dem Namen „Critici sacri“ gesammelten Ausleger aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Im 18. Jahrhundert ragt unter allen J. A. Bengel durch unmittelbares religiöses Verständniss des Sinnes und oft merkwürdig treffende und bündige Wiedergabe desselben hervor; nur muss man sich nicht durch sein Suchen und Finden von Emphasen bestechen lassen. Bengel ist vorzüglicher in der Wiedergabe des Einzelsinnes als in der Erklärung des Zusammenhanges. Aus dem Anfang und den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts sind Ch. G. Knapp mit seinen scriptis varii argumenti und die exegetischen Abhandlungen in Fritzschiorum opusculis, überhaupt aber Fritzsche's Commentare über das Markus-Evangelium, über einzelne Stellen des 2. Korintherbriefes und über den Römerbrief hervorzuheben. Ueber einzelne schwierige Stellen des Neuen Testamentes sind in den theologischen Studien und Kritiken exegetische Abhandlungen gegeben. — Die anerkanntesten Exegeten der neuern Zeit sind: F. Lücke, F. Bleek,

M. L. de Wette, H. A. W. Meyer und dessen Fortsetzer Lünemann, Huther und Düsterdiek. (Vgl. überhaupt die Geschichte der Exegese § 31—34).

40. Um sich der exegetischen Hülfsmittel mit Nutzen zu bedienen, ist eine Kenntniss derselben unerlässlich, und zwar der eigenthümlichen Vorzüge und Mängel der bekanntern unter ihnen. Man muss im Allgemeinen wissen, für welche Fragen dieser oder jener Commentar am besten zu berathen ist. Wenn z. B. Einem vorzüglich der Olshausensche Commentar entspricht, der in der That viel Treffliches enthält; er meinte nun aber für eine rein philologische Frage einen sichern Führer an ihm zu haben: so würde er sich oft getäuscht finden. Oder gesetzt, Einer hätte sich vorzüglich mit den Commentaren von Fritzsche, ihres philologischen Werthes wegen, befreundet; er suchte aber nun bei ihm Auskunft über den wahren Sinn einer Stelle im Matthäus-Evangelium, so würde er sich meistens verlassen finden. Dass man sich über ein schwieriges Wort, etwa über ein *ἅπαξ λεγόμενον*, nicht bei den Exegeten des 16. Jahrhunderts Rathes zu erholen habe, versteht sich von selbst. Man muss sich überhaupt hüten, seine religiöse und kirchliche Richtung in die Wahl der exegetischen Hülfsmittel bestimmend einwirken zu lassen, oder einen Commentar hauptsächlich nach der theologischen Richtung seines Verfassers zu bevorzugen oder zu verwerfen, als ob die „Gläubigkeit" eine Garantie wäre für die richtige Erklärung eines Partizipialsatzes, oder die „Freisinnigkeit" eine Gewähr für die richtige Auffassung eines *ἵνα* oder für die beste Erklärung eines *ἅπαξ λεγόμενον*. Nur der in der Exegese Unerfahrene kann meinen, man begegne bei der Schriftauslegung bei jedem Schritt und Tritt einer religiösen Lebensfrage, wo die „Richtung" den Ausschlag geben müsse. Wie wenig dies der Fall ist, können beispielsweise nur die zwei Thatsachen bekräftigen, dass 1) der Rationalist Paulus und der offenbarungsgläubige Olshausen in der Erklärung nicht weniger Stellen zusammentreffen, und 2) Fritzsche, der doch für einen Rationalisten gehalten wird, in seinem Commentar über den Römerbrief, einzig vermöge seiner philologischen Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit, zur richtigen Erklärung geführt wird, einer Erklärung, die auch der „gläubige" Ausleger stehen lassen muss. Nicht die theologisch-kirchliche „Richtung", sondern die exegetische Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit entscheidet über den Werth eines Commentars. — Wenn aber auch ein Exeget als bewährt und trefflich befunden wird, so darf man sich dennoch nicht unbedingt seiner Auktorität hingeben und auf seine Worte schwören, sondern muss stets die Augen offen behalten. Die unumgängliche

Bedingung hiezu ist, dass man — wie schon oben (§ 24—35) bemerkt worden — sich zuerst selbst und ohne Commentar mit seinem Schriftsteller versuche und sich der Fragen bewusst zu werden trachte, die man an seine exegetischen Hülfsmittel zu stellen hat. Nur auf diesem Wege wird man durch die Commentare wahrhaft gefördert, und nur auf diese Weise bleibt das exegetische Urtheil klar und unbestochen.

C. Das exegetische Urtheil.

41. Um zu einem möglichst sichern und begründeten Urtheil zu gelangen, ist es wesentlich, dass man eine rechte und genaue Methode befolge. Dieses ist insbesondere bei schwierigen Stellen von Wichtigkeit. Und zwar muss hier mit Nachdruck wiederholt werden, dass nach Feststellung des Textes die grammatische Erklärung aller Realerklärung und aller theologischen Erklärung voranzugehn hat. Wir könnten Beispiele anführen, wo der Umstand das richtige und sichere exegetische Resultat verhindert hat, dass man jene Regel nicht beachtet hat. Wir wollen aber vielmehr positiv an einigen Beispielen nachweisen, wie die Befolgung einer richtigen exegetischen Methode ein sicheres exegetisches Urtheil ermöglicht. Am einleuchtendsten ist dies bei schwierigen Construktionen. Vgl. Röm. 5, 12 sqq. — Wir haben hier einen mit *ὥσπερ* eingeführten Vordersatz. Wo ist der Nachsatz? Es ist klar, dass — wenn man denselben nicht etwa schon in v. 12 finden will — derselbe in den nächstfolgenden Versen nicht folgen kann, denn dem *ὥσπερ* muss ein *οὕτως* entsprechen. Aber ein solches folgt erst v. 15 und dann wieder v. 18, doch nicht ohne neuen Vordersatz mit *ὡς*. Nehmen wir demnach vorläufig an, v. 15 sei der gesuchte Nachsatz: so haben wir in v. 13. 14 einen parenthetischen Zwischensatz, und — als Einleitung des Nachsatzes — einen dem v. 12 ähnlichen Vordersatz, der alsdann nur als Reassumtion genommen werden kann. Wie können wir nun erfahren, ob die Worte in v. 15 „*οὕτως καὶ τὸ χάρισμα*“ wirklich der gesuchte Nachsatz seien oder nicht? Antwort: Durch die Prüfung, ob sowohl die supponirte Reassumtion *ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα* dem 12. Vers, als der supponirte Nachsatz in v. 15 dem Gedanken logisch entsprechend sei, welchen wir nach *ὥσπερ . . . εἰσῆλθεν* etc. (in v. 12) wirklich erwarten müssen. Diese Prüfung ergibt ein negatives Ergebniss, denn die Reassumtion entspricht dem zu Reassumirenden nicht, und eben so wenig der Nachsatz dem erwarteten; denn dieser kann, entsprechend dem Vordersatz in v. 12, nur so lauten: „so ist auch durch Einen Menschen, Christus, Ge-

rechtigkeit und Leben in die Welt gekommen." Besser scheint v. 18 als Nachsatz zu passen, denn in der That entspricht hier schon der als Reassumtion aufgefasste Vordersatz ὡς δι᾽ ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα dem Vordersatz in v. 12, und eben so die Worte οὕτως καὶ δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς dem erwarteten Nachsatz. Dazu kommt, dass das ἄρα οὖν eine wirkliche Reassumtion und Conklusion einzuführen scheint. Nur kann die lange Unterbrechung Zweifel erregen, und der Sinn von v. 18 entspricht in sofern demjenigen nicht, welchen v. 12 erfordert, als das Prädikat an beiden Orten ein verschiedenes ist: in v. 12 εἰσῆλθεν, in v. 18 (zu suppliren) ἐγένετο. Ueberdies sind in v. 18 Vordersatz und Nachsatz in Form und Inhalt einander so genau entsprechend, während die Analogie mit v. 12 wenigstens formell ungenau ist, dass nur schwer eine unmittelbare Beziehung von v. 18 auf v. 12 anzunehmen ist. — Oder ist vielleicht der vermisste Nachsatz in v. 12 selbst? Alsdann müsste er in den Worten καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν gegeben sein und καὶ „auch" heissen, was auch an der Spitze eines Nachsatzes keine Schwierigkeit hat. Aber entsprechen hier Vordersatz und Nachsatz einander? Durchaus nicht, denn jener erfordert nicht eine einfache Folge, sondern eine Antithese. Wir finden also den Nachsatz zu ὥσπερ . . . εἰσῆλθεν weder in v. 15, noch in v. 18, und noch weniger in v. 12, sondern wir haben hier eine Anakoluthie. — Eine Stelle, welche nur unter richtiger Befolgung der exegetischen Methode zu erklären ist, und welche bei Nichtbeachtung derselben den unerfahrnen Exegeten gänzlich verwirren kann, ist die oben (§ 26) schon angeführte Stelle Gal. 3, 20. Wer hier gleich mit der Berathung und Vergleichung der verschiedenen Erklärungen beginnen wollte, der würde in ein endloses Chaos gerathen und entweder zu keinem oder wenigstens zu keinem selbständigen und sichern Urtheil gelangen. Eben so, wenn er mit der Deutung der einzelnen streitigen Ausdrücke beginnen wollte. Der Anfang ist vielmehr mit der genauen Beobachtung des Zusammenhanges zu machen. Nun ist es aber sehr wohl möglich, dass andere Exegeten denselben anders aufgefasst haben, und überhaupt kommen in solchen Fällen noch andere Momente in Betracht. Es müssen also die andern Erklärungen, wenigstens die wesentlichern, verglichen werden. Aber dieser andern Erklärungen ist Legion. Wie nun zu einem selbstständigen exegetischen Urtheil kommen? Dieses geschieht dadurch, dass man die Erklärungen klassifizirt und die verschiedenen Klassen mit dem selbstgefundenen Ergebniss des Zusammenhanges vergleicht. In Betreff von v. 19 findet hauptsächlich die Differenz

unter den Auslegern statt, dass die Einen in den Worten *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* ein verherrlichendes Prädikat des Gesetzes finden und sich überhaupt dagegen verwahren, dass Paulus in diesem Verse die Inferiorität des Gesetzes habe ausdrücken wollen, die Andern aber eben dieses behaupten. Hören wir die Gründe der Erstern, so sind es folgende: 1) überall, wo Engel in der heiligen Schrift erwähnt werden, dienen sie zur Verherrlichung Gottes sowohl als der Sache, der sie dienen, Matth. 24, 31; 25, 31; Joh. 1, 52 und selbst vom Gesetze LXX Deut. 33, 2; Act. 7, 53; 2) auch *ἐν χειρὶ μεσίτου* sei kein herabsetzendes Moment, da ja auch das Evangelium durch Christus gegeben sei und auch dieser *μεσίτης* genannt werde, 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24; und 3) dass eine Herabsetzung des Gesetzes hier überhaupt gar nicht in der Intention Pauli gelegen habe. — Dagegen bemerken die Andern: ad 1) dieses sei zwar zugegeben, aber ein Unterschied zu machen zwischen solchen Stellen, wo die Engel einfach Gott (Christo) beigegeben seien, und solchen, wo infolge einer puristischen Gottesidee, statt des alleinwirkenden Gottes, Engel als Vermittler erwähnt seien; ad 2) dieses sei sehr fraglich, ja vielmehr zu verneinen, denn da unter *μεσίτης* hier unwidersprechlich Moses gemeint sei (s. Deut. 5, 5; Philo de vit. Mos. II, p. 678 u. a.) und da Moses als *μεσίτης* hier dem Einen Gott entgegengesetzt werde, so könne *ἐν χειρὶ μεσίτου* hier nicht anders als etwas — mit der Verheissung verglichen — Untergeordnetes anzeigen; ad 3) endlich wird bemerkt: das sei eben die Frage; oder vielmehr es sei gar keine Frage, dass der Zusammenhang und die Intention der Stelle eine Unterordnung des Gesetzes unter die Verheissung fordere: denn von v. 15 an zeigt Paulus, dass der Verheissungsbund durch das so viel später gekommene Gesetz nicht habe ungültig gemacht werden können (v. 15—17), und das Erbe nicht kraft des Gesetzes, sondern kraft der Verheissung ertheilt werde (v. 18). Nun wird (v. 19) der Einwurf erhoben, warum denn das Gesetz gegeben sei, und sogleich dahin beantwortet *τῶν παραβασέων χάριν ἐτέθη* — ein Gedanke, der sich auch Rom. 5, 20 und 7, 13 wiederfindet, und zwar keineswegs als eine Singularität, sondern als ein integrirendes Glied der paulinischen Lehre. Wenn nun unmittelbar hierauf folgt: *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου*, so kann hier das Gesetz 1) nur als interimistisches Institut (*ἀχρὶς οὗ ἔλθῃ* . . .) und 2) nur im Gegensatz gegen die Verheissung bezeichnet sein, was auch durch das Folgende bestätigt wird. Jeder der sich — wie er soll — vor allem aus und unbefangen in den Gedankengang des Apostels vertieft hat, wird namentlich den letztern Grund zwingend finden und wird sich durch die Gegengründe nicht irre machen lassen. — Und nun v. 20?

Wir verweisen auch hier in erster Linie auf die oben gegebene Nachweisung des Zusammenhanges (§ 26). So sehr aber dieser vor allen Dingen in's Auge zu fassen ist, so wenig muss man sich gegen die Möglichkeit verschliessen, dass Andere die Sache anders und vielleicht besser aufgefasst haben. Was sagen nun die Exegeten? Und wie sollen wir uns unter den 250 Erklärungen zurechtfinden? 1) Indem wir die mit dem Zusammenhang unverträglichen Erklärungen, wie z. B. die, welche den *μεσίτης* auf Christus beziehen, beseitigen. Ueberhaupt ist — was nach Beachtung des Zusammenhanges und des Sprachgebrauches vermittelst eines nur einigermassen richtigen Blickes eine Möglichkeit sein muss — in allen solchen Fällen der Wald von Erklärungen durch Beseitigung des wuchernden Unterholzes verfehlter und unnützer Erklärungen zu lichten. 2) Ist der Weg zu einem selbständigen Urtheil, wie schon oben gesagt, die wesentlichern Erklärungen unter gewisse natürliche Gesichtspunkte zu bringen und so zu klassifiziren. Da hier nicht ein Commentar über die fragliche Stelle, sondern nur eine Anleitung zu geben ist, wie in schwierigen Fällen zu einem gegründeten und selbstständigen exegetischen Urtheil zu gelangen sei, so begnügen wir uns mit folgendem: 1) ist zu unterscheiden zwischen den Erklärungen, welche zwischen v. 19 und 20 einen Gedankenfortschritt annehmen, und denen, welche keinen solchen anerkennen, sondern v. 20 als parenthetischen Gedanken fassen; 2) zwischen denen, welche in v. 20 eine geschichtliche Beziehung, und denen, welche in demselben einen ganz allgemeinen Satz erkennen; 3) zwischen solchen, welche *ἑνὸς* und *εἷς* numerisch und individuell, und solchen, die beides von Einer Partei verstehen. Natürlich gibt es dann von jeder dieser Haupterklärungen eine Menge Schattirungen, die wir hier unberücksichtigt lassen. — Um zu einem Entscheid zu gelangen, ist hier nicht nur der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sondern auch der Zusammenhang mit dem Nachfolgenden in Betracht zu ziehn; α) mit dem Vorhergehenden: unmittelbar vorher war der Einwurf *τί οὖν ὁ νόμος;* so beantwortet worden: „um der Uebertretungen willen ist es gegeben worden .... *ἐν χειρὶ μεσίτου.* Dass nicht auf dem *διαταγ. δι᾽ ἀγγ.* sondern auf den Worten *ἐν χειρὶ μεσίτου* der Ton ruht, beweist eben v. 20. welcher — man mag denselben im Uebrigen erklären wie man will — eine Erklärung über den *μεσίτης* gibt. Betrachten wir einstweilen den Sinn von v. 20 noch als unbekanntes x und sehen β) den Zusammenhang mit dem Folgenden nach: so enthält v. 21 einen Einwurf, nemlich: „Ist denn nun das Gesetz wider Gottes Verheissung?“ Dieser Einwurf setzt einen Gedanken voraus, der auf eine solche Folgerung, nemlich auf einen Widerspruch zwischen

Gesetz und Verheissung, führen konnte. Ein solcher Gedanke findet sich nicht in v. 20, eher in v. 19, und dieses bestätigt unsere Erklärung von v. 19, widerlegt aber auch diejenigen Erklärungen von v. 20, welche hier einen Gedankenfortschritt erblicken. Enthält aber v. 20 keinen Gedankenfortschritt, so kann er — wegen des γὰρ — nur eine parenthetische Erläuterung enthalten. Zu einer solchen passt aber eine geschichtliche Beziehung des so allgemein gehaltenen Ausdrucks nicht. V. 20 ist also in seiner abstrakten Allgemeinheit aufzufassen. Wie ist es nun aber mit ἑνὸς und εἷς; So allgemein, wie der Satz lautet, macht es keinen Unterschied, ob ἑνὸς übersetzt wird: „Einer Person“ oder „Einer Parthei“. Hingegen ist noch das Verhältniss zwischen beiden Versgliedern fraglich; zwar ist dasselbe offenbar ein gegensätzliches, aber der Gegensatz ist insofern mit Dunkelheit behaftet, als ἑνὸς und εἷς nicht congruent sind, und als fraglich ist, ob εἷς an beiden Orten die gleiche Bedeutung habe. Das Erstere wird schon dadurch aufgehellt, dass Paulus offenbar nicht sagen konnte: ὁ δὲ ϑεὸς ἑνός ἐστιν. Deshalb ist aber auch kein Grund, dem zweiten εἷς eine andere Bedeutung beizulegen als dem ersten. Also ist v. 20 eine allgemeine parenthetische Erläuterung — nicht der Person, sondern — des Begriffs μεσίτης: „der μεσίτης ist nicht der μεσίτης Einer Person, sondern Zweier; Gott aber ist nicht Mittler zwischen Zweien, sondern er ist Einer, Eine Person, d. h.: Der Mittler, durch welchen das Gesetz gegeben worden (Moses), ist der Vermittler zwischen Zweien, sc. zwischen Gott und dem Volk Israel (s. Deut. 5, 5); Gott aber, der die Verheissung gegeben, ist Eine Person, und es findet da weder eine Zweiheit von Personen, noch eine Vermittlung statt.“ — Paulus drückt aber, um den Unterschied zwischen der Gesetzespromulgation und der Verheissung in seiner ganzen Schärfe zum Bewusstsein zu bringen, den Gedanken nicht in concreto, sondern in abstracto aus. So führt die genaue Erfassung des Zusammenhanges, verbunden mit der Sichtung der verschiedenen Erklärungen, zur Würdigung der letztern und überhaupt zu einem ächt exegetischen Urtheil.

42. Das exegetische Urtheil kann erschwert oder getrübt werden entweder durch die Schwierigkeit der Stelle selbst, oder durch die berathenen exegetischen Hülfsmittel, oder durch die fehlerhafte Urtheilskraft des Auslegers. Gegenüber einer schwierigen Stelle wird sich der ganz Unerfahrene so verhalten, dass er die Schwierigkeit nicht bemerkt, weil für ihn Alles schwierig ist. Wenn ein solcher dann unter die Commentare geräth, so kann er nicht anders als verwirrt werden. Die Ursache solcher Unerfahrenheit ist mangelnde Gymnasialbildung. Ein Anderer sieht die Schwierigkeit der Stelle,

findet sich aber ausser Stande, sie zu überwinden. Da ist kein anderes Mittel als: man bleibe ja nicht bei dem vagen Gefühl der Schwierigkeiten stehn, sondern suche vor allen Dingen sich derselben klar bewusst zu werden. Erst dann können Einem die exegetischen Hülfsmittel Auskunft gewähren. Die Schwierigkeit, zu einem exegetischen Urtheil zu gelangen, liegt aber oft in den zu Rathe gezogenen Commentarien, d. h. in der Verschiedenheit der Erklärungen. Es können mehrere Erklärungen plausibel sein, aber doch so differiren, dass der etwas ungeübte Exeget nicht zu wählen weiss. In solchem Fall ist zweierlei nothwendig: 1) ein möglichst klares Bewusstsein der Fragen, die man an seine Hülfsmittel zu richten hat, und 2) eine Erkenntniss der Gründe der verschiedenen vorgefundenen Erklärungen. Diese Verschiedenheit beruht nemlich nicht selten auf einer Verschiedenheit der hermeneutischen Grundsätze der Commentatoren, z. B. ob sie möglichst den gut-griechischen Sprachgebrauch zum Grunde legen, oder ob sie den hebräischen Gebrauch berücksichtigen; ob ihnen der Zusammenhang das Maassgebende ist, oder ob sie vor allem den Sprachgebrauch und die Analogie beobachten. Solches Zurückgehn auf die Ursachen der differenten Erklärungen nöthigt den Exegeten, sich der richtigen hermeneutischen Grundsätze bewusst zu werden, welche ihn zum exegetischen Urtheil leiten können. Erschwert und getrübt wird aber das exegetische Urtheil nicht selten durch eine mangelhafte oder fehlerhafte Urtheilskraft des Exegeten selbst. Diesem Hinderniss ist schwer abzuhelfen, weil — so bereit man auch ist, z. B. die Schwäche seines Gedächtnisses zu beklagen — Niemand sich gern die Schwäche oder Irrung seines Urtheils eingesteht. Der Ungebildete ist in der Regel vorschnell im Urtheilen, weil er die Bedingungen eines rechten Urtheils nicht kennt Wer gewohnt ist zu reflektiren, kommt dagegen schwer zu einem Schluss, weil er über den Unterschied der Möglichkeiten nicht hinwegkommen kann. Ein solcher wird angesichts der Schwierigkeit einer Stelle und der verschiedenen Erklärungen derselben vor lauter Bäumen den Wald nicht sehn. Ein solcher wird gut thun, sich einstweilen nicht an schwierige Stellen zu wagen, sondern durch leichtere Parthien sein Urtheil zu üben; oder wenn er zur Erklärung einer schwierigen Stelle genöthigt ist, zuerst von den verschiedenen Erklärungen gänzlich Umgang zu nehmen und sich vorzüglich durch genaue Einsicht in den Zusammenhang ein Urtheil zu bilden und erst dann dasselbe durch Berathung der exegetischen Hülfsmittel bestätigen oder berichtigen zu lassen. Sollte er durch diese neuerdings irre gemacht werden, so bestehe er nicht darauf, ein bestimmtes Resultat aufzustellen, sondern halte sich an die begründetsten und wahrschein-

lichsten Erklärungen. Ein non liquet steht unter gewissen Umständen auch einem geübten Forscher nicht übel an. Eine Ursache mancher exegetischer Irrungen liegt auch darin, dass man sich von vorne herein in den Kopf setzt, Schwierigkeiten zu finden; dann erscheint leicht auch das schwierig was nicht schwierig ist, und man verliert den Maassstab zur Beurtheilung. Häufiger verleitet ein übertriebener und spitzfindiger Scharfsinn zu verkehrten exegetischen Urtheilen. Zwar ist ohne Scharfsinn keine Genauigkeit in der Forschung, ja keine rechte Einsicht in das zu erforschende Objekt möglich; aber wenn der Scharfsinn darin besteht, dass man an Haarspaltereien sein Gefallen findet, oder dass man sich mit dem klaren Sachverhalt nicht begnügt, sondern — wie man zu sagen pflegt — midi à quatorze heures sucht, dann befindet man sich auf einem Irrweg und verfälscht das Urtheil. Es ist nicht zu läugnen, dass der blosse „gesunde Menschenverstand" nicht ausreicht, um die von dem göttlichen Geiste beseelten Schriftsteller des Neuen Testamentes zu verstehn, sondern dass das *πνεῦμα* dazu erfordert wird; aber ohne gesunden Menschenverstand, der das Einfache vom Complicirten, das Gerade vom Verkehrten, das Einfache vom Verworrenen unterscheidet, ist kein exegetisches Urtheil möglich. Das *πνεῦμα* unterdrückt nicht, sondern es erweitert bloss den „gesunden Menschenverstand" (1 Cor. 2, 14. 15). Wenn die pneumatische Auslegung darin bestehn soll, dass man hinter den klarsten Worten Geheimnisse finden will, so wird das exegetische Urtheil von vorne herein getrübt. Eine Abart der pseudopneumatischen Auslegung besteht darin, dass man die Exegese einem gewissen System dienstbar macht. Die Conditio sine qua non alles exegetischen Urtheils ist, dass man von seinem eigenen Meinen und Dünken zu abstrahiren und sich in fremde Anschauungen und Gedanken zu versetzen weiss.

3. Logische Erklärung.

a) Erklärung des Zusammenhanges der einzelnen Gedanken unter sich.

43. Die logische Erklärung schliesst sich enge an die grammatische an. Hier wie dort kommt es auf den Zusammenhang an, und hier wie dort wird derselbe wesentlich durch die Conjunktionen bestimmt. Wenn aber die grammatische Erklärung es hauptsächlich mit der Sprache des Schriftstellers zu thun hat, und mit dem Gedanken nur in so fern, als derselbe von der Sprache abhängig ist, so beschäftigt sich die logische Erklärung lediglich mit dem Ge-

danken selbst, und zwar überwiegend mit der Form desselben, mit dem Sprachlichen aber nur in so fern, als dasselbe nicht nur den Stoff, sondern die Form der Rede bedingt. In dieser Hinsicht sind die rhetorischen Figuren und dialektischen Wendungen von Wichtigkeit: die rhetorischen Figuren insofern, als sie ebenfalls zur Form der Rede gehören und mannigfach in's Dialektische übergehen. Wir schicken also eine Uebersicht der wichtigsten Neutestamentlichen Formen der Rhetorik und Dialektik voraus. — 1) Das Rhetorische im Neuen Testament. *α*) Rhetorische Ausdrücke und Figuren. Zu diesen gehört vor allem die Metapher. Vgl. unter Andern die Ausdrücke *πεινᾶν* und *διψᾶν* Matth. 5, 6; Joh. 6, 35; 7, 37; *τρέχειν* Röm. 9, 16; Gal. 2, 2 (anders 2 Thess. 3, 1). *περιπατεῖν ἔν τινι* Röm. 6, 4; 2 Cor. 4, 2; Eph. 2, 2. 10; auch *περιπ. κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα* u. s. w. Röm. 8, 4. u. a. *ἐνδύεσθαι* z. B. *τὸν Χριστόν, ἀφθαρσίαν, ἀθανασίαν, τὸν καινὸν* (*νεὸν*) *ἄνθρωπον* Gal. 3, 27; 1 Cor. 15, 53. 54; 2 Cor. 5, 3. 4; Eph. 4, 24; Col. 3, 10. *οἰκοδομεῖν* (— *εἶσθαι*) 1 Cor. 3, 9; 1 Petr. 2, 5. *ὁπλίζειν* (— *ζεσθαι*) 1 Petr. 4. 1. — Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass der Begriff der Metapher häufig viel zu weit ausgedehnt und z. B. auf Vergleichungen und parabolische Aussprüche angewendet worden ist. Uebrigens haben wir nie zu übersehn, dass die biblischen Schriftsteller gar manche bildliche Ausdrücke viel eigentlicher verstanden haben als wir nüchterne Abendländer. — Ferner ist zu erwähnen die Metonymie. Am häufigsten ist das Abstraktum für das Conkretum, wie *πόλις* für *πολῖται*, *Ἱεροσόλυμα* für die Bewohner Jerusalems, auch die Wörter *πρεσβεία, θεραπεία, ἀδελφότης*, (1 Petr. 2, 17; 5, 9), *ἡ ἐκλογὴ* für *οἱ ἐκλεκτοὶ* (Röm. 11, 7), *περιτομὴ* und *ἀκροβυστία* für die Beschnittenen und Unbeschnittenen (Röm. 2, 26; Gal. 2, 7 sq.). Die Synekdoche, welche mancherlei in sich begreift, z. B. die Allheit für die Vielheit und umgekehrt, den Plural für den Singular und u. a. (zwei besondere Arten von Synekdoche vgl. unter *β*). — Die Emphase und s. g. *δεινότης*, vorzüglich in Wiederholung bestehend, z. B. *κύριε κύριε* Matth. 7, 21; *Σίμων Σίμων* Luc. 22, 31; *Σαούλ, Σαούλ* Act. 9, 4; *Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ* Luc. 13, 33; Matth. 23, 37., ferner das nachdrücklich wiederholte *ἀλλά* 1 Cor. 6, 11; 2 Cor. 7, 11. Endlich das Wortspiel, von welchem vorzüglich Paulus häufig Gebrauch macht, z. B. *ἀκροβυστία* in demselben Satz in verschiedenem Sinne: Röm. 2, 26; *νόμος* eben so Röm. 3, 21; 8, 2. 3; *δικαιοσύνη* eben so Röm. 9, 30. 31. — *β*) Rhetorische Wendungen: Zu diesen gehört die Personifikation oder *προσωποποιΐα*, z. B. *ὁ θάνατος* Röm. 5, 14; 1 Cor. 15, 55; *ἡ ἁμαρτία*

Röm. 6, 14; Jac. 1, 15: ἡ ἐπιθυμία; ἡ γραφή Gal. 3, 8. 22. Die Apostrophe Matth. 11, 21 sq.; 23, 37; Luc. 19, 42—44; Röm. 2, 1. 3. 17; 11, 13. 24; Jac. 2, 18. 19; 5, 1—6. Die Synekdoche, sofern eine allgemeine Wahrheit in einer speziellen Form ausgedrückt wird: Matth. 5, 39—41; 6, 3. 17; 10, 42; 18, 8; 24, 40. 41; Luc. 12, 52; 13, 32; 17, 31 u. a. — und sofern ein Irdisches (z. B. ein blosses Klugheitsmotiv) für ein Geistiges gesetzt wird: Matth. 5, 25; 39 u. f.; 6, 17; Luc. 14, 8—11. Diese beiden synekdochischen Formen sind hauptsächlich den synoptischen Reden Jesu eigen. Der Contrast: Matth. 7, 3; 16, 26; Röm. 2, 21. 23; 1 Cor. 1, 18. 21; 2 Cor. 4, 8. 9; 6, 8—10. Das Paradoxon und Oxymoron: Matth. 10, 39 und 16, 25; 13, 12 und 25; 29; Röm. 4, 18; 1 Cor. 1, 21. 25; 3, 18; 9, 19; 2 Cor. 4, 8—10; 12, 10 („Wenn ich schwach bin, so bin ich stark"). Die Ironie: Matth. 9, 12. 13; Luc. 15, 7; 13, 33; 1 Cor. 4, 8; 2 Cor. 11, 7. 19 sq. Ferner die Hyperbel, welche nicht nur in der rhetorischen Sprache, sondern selbst in schlichter Prosa sich findet: Marc. 3, 7. 8 und Luc. 6, 17; 12, 1; Matth. 11, 23; Röm. 1, 8 — so wie auch deren Gegentheil, die Meiosis oder Litotes: Joh. 6, 37 („nicht hinausstossen"), Röm. 1, 16 („ich schäme mich des Evangeliums nicht" - doch lässt sich die Stelle auch ohne Litotes denken), Röm. 5, 5 („nicht zu Schanden werden"), Hebr. 2, 11 („er schämt sich nicht, sie Brüder zu nennen"), Hebr 11, 16. Die Aposiopesis: Luc. 19, 42 („Wenn du bedächtest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient" — sc. wie gut wäre es für dich!), Joh. 6, 61. 62 („Wie, wenn ihr schauet den Menschensohn dahinaufsteigen, wo er zuvor war . .? sc. was werdet ihr dann erst sagen? Oder: dann werdet ihr euch nicht mehr ärgern), Röm. 9, 22. 23 („Wenn aber Gott, obgleich er den Zorn erzeigen und seine Macht kund thun wollte, in grosser Langmuth die Gefässe des Zorns getragen hat . . . . sc. kannst du dich noch über Ungerechtigkeit beklagen?). — An diesen Beispielen mag es genug sein, um darzuthun, welche Färbung Jesus, die Apostel und Apostelschüler ihrer Rede gegeben haben, und wie der Ausleger neben dem Inhalt ihrer Worte auch die eigenthümlichen Formen zu beachten hat, in welche dieser Inhalt gekleidet ist.

44. Die dialektischen Redeformen. Obschon dieselben hauptsächlich dem Apostel Paulus eignen, so sind sie doch auch in den synoptischen Reden Jesu ziemlich häufig. Wir finden am öftesten Fragen von sehr verschiedener Tendenz: α) Gegenfragen: Matth. 15, 3 sq.; 21, 24. 25; 22, 20 (Luc. 20, 24); Luc. 10, 26; 20, 3 sq. — β) Suggestivfragen: Matth. 11, 7—9 (Luc. 7, 24—26); Matth. 22, 42. coll. Joh. 6, 67. — γ) Disjunktivfragen: Matth. 21,

28—31; Luc. 6, 9; 7, 41. 42; 10, 36. coll. 29; 14, 4. — δ) Widerlegende Fragen: Matth. 9, 15; 12, 3. 4. 26; 15, 3 sq.; 21, 40; 22, 21. 43 sq.; Luc. 17, 17. 18; auch Joh. 13, 38; 14, 9. — ε) Steigernde Fragen: Joh. 1, 51; 6, 62. — ζ) Verwandlung neugieriger Fragen in Gewissensfragen: Luc. 10, 29. coll. 36; 13, 23. 24; vgl. 19, 11—27. Auch Beweise verschiedener Art finden sich in den Evangelien, am häufigsten α) Beweise a minori ad majus: Matth. 6, 26; 7, 9—11; 10, 29—31; 12, 11. 12; Luc. 11, 5—13; 12, 27. 28; 13, 15. 16; 15, 4—11; 16, 10—12; 18, 6. 7; vgl. Joh. 3, 12; 5, 26—29. — β) Beweise a majori ad minus: Matth. 9, 6 Par.; Matth. 10, 25; Joh. 13, 14. 15; 15, 20. Dabei ist zu bemerken, dass bisweilen ein Arg. a min. ad maj. auch als Arg. a maj. ad minus aufgefasst werden kann und umgekehrt, je nachdem der Ton auf das Subjekt oder auf das Prädikat gelegt wird. — γ) Argumente ex absurdo: Matth. 9, 15; 12, 25. 26; 22, 43—45. — δ) Argumente ab effectu: Luc. 7, 21. 22. 44—47; Joh. 18, 36. — ε) Argumenta e concessis: Matth. 5, 46. 47 (Luc. 6, 32—34); 15, 27 Par.; Luc. 13, 15. 16; 14, 28—33; 15, 4—6. 8. 9; 17, 7—10; 22, 27. — ζ) Analogie-Beweise, oft mit den Beweisen e concessis zusammenfallend: Matth. 12, 3. 4; 9, 15—17; 15, 17—19; 18, 23 sqq.; 24, 43. 44; Luc. 11, 5—13; 18, 1—8; 14, 28—33; Joh. 3, 29 u. a. — Die dialektische Lehrart findet sich aber hauptsächlich bei Paulus. Vorerst ist hier an die Art und Weise zu erinnern, wie der Apostel die Schriftbeweise mit Vernunftbeweisen, und diese wieder mit jenen combinirt; theils nemlich bedient er sich der Schriftbeweise als Ausgangspunkte seiner Argumentation, wie Röm. 3, 9—20; 4, 3 sqq.; 9, 15. 16. 17. 18; 10, 16 sq.; 1 Cor. 10, 1 sqq.; 14, 21; Gal. 3, 8; 4, 21 sqq; vgl. Eph. 4, 8 sq.; theils dienen ihm die Schriftbeweise als Bestätigungen und Schlusssteine seiner logischen Beweisführungen, cf. Röm. 9, 24. 25. 31—33; 10, 15; 11, 2—5. 7—10. 25—27; 14, 11; 1 Cor. 1, 31; 3, 19. 20; 10, 26; 15, 54. 55; 2 Cor. 8, 15; 9, 9; vgl. Eph. 5, 31. Die dialektische Bewegung der paulinischen Rede selbst zeigt folgende Wendungen: äusserst häufig ist bei ihm die Frage, und zwar α) als eine zu verneinende oder zu widerlegende: Röm. 3, 9. 27. 29; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 14; 10, 18. 19; 11, 1. 11; 1 Cor. 9, 7. 11; 10, 19. 22; 14, 6. 7. 8. 36; 2 Cor. 1, 17; 11, 11. — β) als eine zu bejahende: Röm. 3, 1; 1 Cor. 8, 10; 9, 1. 4—6; 10, 16. — γ) als beschämende Frage: Röm. 2, 3. 4. 17—23; 1 Cor. 3, 3. 4; 4, 21; 5, 2; 6, 1. 2. 7. 8; 8, 10; 11, 22; 15, 12; Gal. 3, 1 sq.; 4, 9. 10. 16; 5, 7. — δ) als Einwurf (eine spezifisch-paulinische Redewendung), gewöhnlich eingeführt durch die Formeln *τί οὖν ἐροῦμεν* oder bloss *τί οὖν, ἐρεῖς οὖν* u. dgl. Röm. 3, 3. 5; 6, 1. 15; 7, 7; 9, 14. 19. 30;

11, 19. Daneben aber auch ein Niederschlagen jedes Einwurfs durch einen Machtspruch: Röm. 9, 20. 21; 1 Cor. 11, 16. Seltener ist ε) die Suggestivfrage: Röm. 3, 1; 4, 1. — Die **Beweisführungen** Pauli erscheinen in folgenden Formen: α) das Argument a minori ad majus: Röm. 5, 8—10; 2 Cor. 3, 7—11. — β) das Argument a majori ad minus: Röm. 11, 21. — γ) eine spezielle Ermahnung oder Rüge begründet durch das allgemeine Verhältniss: 1 Cor. 3, 21—23; 11, 3—15. 23 sq.; 12, 4 sqq.; 15, 1 sqq. — δ) Begründung einer allgemeinen Belehrung oder Ermahnung durch einen speziellen (supponir-
ll: 1 Cor. 8, 10; 10, 27—29; 14, 23. 24. — ε) Beweis aus
ntrast oder Gegentheil: 1 Cor. 1, 19—25; 2 Cor. 4, 7—11;
0; 7, 5. — ζ) Beweis ex absurdo: 1 Cor. 14, 23; 15, 12—19.
2. — η) Beweis aus der Geschichte: Röm. 4, 1—5 und 10 sq.;
-21; 9, 7—12. 17; 11, 3 sq. — ϑ) Erinnerung an das christ-
Vissen der Leser: Röm. 6, 16; 7, 1; 1 Cor. 6, 2. 3. 9. 15;
21 sq. — ι) der Analogiebeweis: Röm. 7, 1—6; Gal. 4, 1 sq.
1 Cor. 14, 7 sq.; 15, 35 sqq. — κ) Beweis aus der Erfahrung
er: 1 Cor. 1, 26 sqq.; 11, 30; 2 Cor. 7, 11 sq.; Gal. 3, 2—5. —
eis aus der Erfahrung des Apostels: 1 Cor. 2, 1 sq.; Gal. 1,
; 2, 1—10. 11 sqq. — μ) Beweis aus der allgemeinen christlichen Erfahrung (meistens in Form eines *μετασχηματισμός*): Gal. 3, 23—25; Röm. 7, 7—24; Gal. 2, 19. 20; Röm. 5, 1 sqq.; 8, 1—4. 15. 16. 26. Es lässt sich wahrnehmen, dass in Pauli Gefangenschaftsbriefen das dialektische Element weniger hervortritt. Ausser den paulinischen ist der **Hebräerbrief** derjenige, welcher am meisten Dialektik aufweist. Es finden sich in demselben hauptsächlich folgende Wendungen: α) der Schriftbeweis als Grundlage einer Folgerung: c. 2, 6; 7, 1—10; 8, 8—13; 10, 5 sq. — β) der Schriftbeweis als Schluss einer Beweisführung: c. 5, 6; 7, 17. — γ) das Argument a minori ad majus: Heb. 2, 2. 3; 9, 13. 14; 10, 28. 29. — Einen Gegensatz gegen das dialektische Verfahren bietet **Jakobus** dar, welcher fast nie durch Vernunftgründe, sondern meist durch Beispiele zu überzeugen sucht: 1, 23. 24; 2, 2—4. 15. 16. 20 sq.; 3, 4. 11; 5, 17. 18. Eine der paränetischen Rede angehörende und mit dem Wesen des Christenthums zusammenhängende Redeform ist die **Motivirung einer Ermahnung** durch die Heilserfahrung; dies kommt fast bei allen Neutestamentlichen Schriftstellern vor: Röm. 6, 2 sq. 13. 14; 8, 9; 12, 1—3; Gal. 4, 9; 5, 1; 1 Petr. 1, 17 sq. 22. 23; 2, 2—4; 4, 1—3. 13 sq.; 1 Joh. 3, 1—3; 4, 11: coll. Ev. Joh. 5, 14; 15, 9. 15. 16.

45. Die logische Erklärung, sofern sie sich auf den Zusammenhang der einzelnen Gedanken unter einander bezieht, schliesst sich

genau an die grammatische Erklärung an. Es versteht sich von selbst, dass hier die Conjunktionen maassgebend sind. Nun treten aber bisweilen textkritische Schwierigkeiten ein, sofern die Lesart z. B. zwischen γὰρ und δὲ häufig schwankt; aber auch exegetische, indem nicht selten auch da, wo die Lesart kritisch feststeht, Eine Conjunktion für eine andere gesetzt scheint, wie eben δὲ für γὰρ und umgekehrt, ἵνα für ὅτι, ὥστε für οὖν und v. v. In solchen Fällen ist nicht etwa, wie von manchen ältern Auslegern geschehen ist, eine Verwechslung anzunehmen, sondern wo z. B. δὲ für γὰρ gesetzt scheint, hat der Verfasser den gegensätzlichen Gedanken nicht als gegensätzlichen, sondern einfach als neuen Gedanken an's Vorige angeknüpft; wo umgekehrt γὰρ für δὲ gesetzt scheint, wie z. B. Röm. 5, 7, da ist der antithetische Gedanke als Beweis e contrario behandelt. Dass ἵνα in der spätern Gräcität öfter da gesetzt wird, wo die bessern Schriftsteller den Infinitiv oder einen Objektssatz mit ὅτι gesetzt haben würden, ist bekannt (cf. Winer Ed. 7. p. 314) und muss gegen puristische Künstelei behauptet werden. Freilich kommen Fälle vor, wo auch die telische Bedeutung zulässig ist, wie z. B. nach Verbis jubendi und exhortandi; aber öfter könnte diese telische Bedeutung nur mit dem grössten Zwang festgehalten werden, wie z. B. θέλω ἵνα, ἄξιος ἵνα, ἀρκετὸς ἵνα (Matth. 10, 25), συμφέρει ἵνα (Matth. 18, 6), ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα . . (Joh. 4, 34), πόθεν μοι τοῦτο ἵνα . . (Luc. 1, 43). Aber selbst bei den κοίνοις kamen solche Construktionen vor, wie bei Arrian. Epict. θέλω ἵνα (I, 18, 14), πρῶτόν ἐστιν ἵνα (ad I, 10, 8) etc. Auch ἐκβατικῶς, wie ὥστε, scheint ἵνα bisweilen gesetzt. Es ist aber vielmehr zu sagen, dass Zweck und Erfolg nicht selten in einander übergehen und das, was uns bloss Erfolg scheint, von dem Verfasser als Absicht aufgefasst werden konnte und von dem biblischen Schriftsteller, seiner Teleologie gemäss, als gottgeordnete Absicht gesetzt wurde, wie z. B. Joh. 9, 2; 1 Cor. 14, 13; Gal. 5, 17, wie denn schon Joh. Damasc. (de orthod. fide IV, 20) sagt: ἔθος τῇ γραφῇ, τινὰ ἐκβατικῶς ὀφείλοντα λέγεσθαι, αἰτιολογικῶς λέγειν. Manchmal scheint auch ὥστε und οὖν verwechselt, cf. z. B. Matth. 10, 1; 27, 1; Luc. 9, 52 u. a. An allen diesen Stellen steht ὥστε für den beabsichtigten Erfolg, was auch bei den Griechen nicht sehr selten ist, cf. Thuc. IV. 23; Xen. Cyr. III, 2, 16.

46. Unter den grammatischen Verhältnissen, welche auf die logische Erklärung Einfluss üben und diese zweifelhaft machen können, heben wir hier noch das Partizipial-Verhältniss hervor, welches entweder ein Zeitverhältniss oder ein causales oder ein Bedingungsverhältniss sein, oder durch „obschon“ aufgelöst werden kann. In vielen Fällen ist das Verhältniss aus dem Zusammenhang zu erkennen,

aber nicht immer. Selbst das Zeitverhältniss kann streitig sein, und finden sich im Neuen Testamente Fälle, wo dieses sogar auf den dogmatischen Sinn Einfluss übt. Vgl. Joh. 1, 18: *ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* Hier ist die Frage, ob *ὢν* präsentisch oder imperfektisch zu verstehn sei. Grammatisch ist bekanntlich beides statthaft; für den Sinn macht es aber einen wesentlichen Unterschied, ob übersetzt wird „der im Himmel ist" oder „der im Himmel war." Der Entscheid ist nur dem Gesammtsinn des Satzes zu entnehmen: Will der Evangelist sagen: der eingeborne Sohn, der in seiner Präexistenz in inniger Gemeinschaft mit dem Vater war, der hat . . verkündigt —? Aus der Logoslehre des Prologs könnte dies befürwortet, auch 3, 13 dafür angeführt werden. Aber aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass seit v. 14 nicht mehr die transcendente Geschichte des Logos, sondern die Erfahrung, welche die Gläubigen an dem fleischgewordenen Logos machen, besprochen wird, und was die Stelle 3, 13 betrifft, so würde *ὁ ὢν ἐν τ. οὐρανῷ* imperfektisch sein, wenn es hiesse *ὁ ὢν ἐν τ. οὐρ. καὶ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς*, nicht aber wenn *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ.* so angehängt ist. Aber auch die Fassung, vermöge deren *ὁ ὢν* zwar präsentisch genommen, aber auf seinen erhöhten Zustand im Himmel bezogen wird, hat den Zusammenhang gegen sich. Vielmehr soll das allgemeine Verhältniss des Fleischgewordenen ausgedrückt werden, und *ὢν* ist mithin als Präsens zu fassen. (So hat schon Chrysostomus das Wort auf die *συγγενεία κ. ἑνότης* bezogen). — Noch streitiger ist das Zeitverhältniss der Partizipien in Phil. 2, 6—8. Hier ist fraglich, 1) ob *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* präsentisch, d. h. gleichzeitig mit *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* zu verstehn sei, resp. ob Christus während seines Erdenlebens als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* u. s. w. betrachtet sei, oder ob *ὑπάρχων* imperfektisch und sein *ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι* als Zustand Christi in seiner Präexistenz gefasst werden solle. (Dieselbe Frage waltet in Betreff der Stelle 2 Cor. 8, 9); 2) ob *μορφὴν δούλου λαβὼν* als dem *ἐκένωσεν* vorhergehend oder gleichzeitig vom Apostel verstanden worden sei, m. a. W. ob das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* sein Thun während seines irdischen Daseins, oder den Akt der Selbstentäusserung vom himmlischen Logosleben zum beschränkten irdischen Leben bezeichnen solle. Das Erste ist, dass wir den grammatischen Gebrauch befragen. Hinsichtlich der erstern Frage gilt die Regel, dass das Präsens Partizipii, mit dem Hauptverbum im Präteritum construirt, eine gleichzeitige Handlung anzeigt, cf. Luc. 2, 47; 3, 18; 3, 14; 24, 44; Act. 5. 5. u. a. Hinsichtlich der zweiten Frage ist zwar der weit überwiegende Gebrauch der, dass der Aorist Partizipii, mit dem Hauptverbum im Präteritum construirt, eine vorher-

gehende Handlung ausdrückt; dennoch ist der Fall nicht selten, dass eine gleichzeitige damit angezeigt wird, cf. Luc. 8, 54; 11, 40; Act. 10, 39 etc. Da also der grammatische Sprachgebrauch hier nicht entscheidend ist, so ist der Zusammenhang zu Rathe zu ziehn. V. 5 sq. ist Christus als Vorbild der Selbstlosigkeit und Hingebung dargestellt; diese Hingebung bestand nach v. 6 sq. darin, dass er — obwohl in Gottesgestalt — das Gottgleichsein nicht als etwas Geraubtes*) betrachtete, sondern sich selbst entäusserte u. s. w. Jenes *ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ* ist (s. oben) gleichzeitig mit dem *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* und *κενοῦν ἑαυτόν*, was sowohl auf seine Präexistenz als auf sein irdisches Leben passen kann. Wichtiger ist demnach das Zeitverhältniss des Partizipialsatzes *μορφὴν δούλου λαβὼν* zu *ἐκένωσε ἑαυτόν*, und für das Ganze entscheidend. Und hier ist schon der Umstand, dass das Partizip nach dem Hauptverbum steht, der Gleichzeitigkeit beider Handlungen günstig, da ein solches in der Regel die Art und Weise anzeigt, wie die Haupthandlung geschieht, cf. Luc. 21, 12; Act. 5, 30; 7, 24; 9, 25; Thuc. I, 23. Nun kann freilich die Angabe der Art und Weise auch eine temporelle sein und diese temporelle Bestimmung kann in einer vorangehenden Handlung bestehn, wie Luc. 24, 47, aber dieses ist dann durch den Inhalt des Partizipialsatzes indicirt. Solches ist in unserer Stelle nicht der Fall, und wir haben allen Grund, die Worte *μορφὴν δούλου λαβών* als Art-Bestimmung des *ἐκένωσε ἑαυτόν* und folglich als gleichzeitig zu verstehn. Die *κένωσις* Christi bestand mithin in der Annahme der Knechtesgestalt; und da der Ausdruck *μορφὴ δούλου* einerseits im unverkennbaren Gegensatz zu *μορφὴ θεοῦ* steht, und andererseits durch das folgende *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* näher erklärt wird: so ist der Sinn der, dass Christus unser Vorbild in der Selbstentäusserung dadurch sei, dass er sich der *μορφὴ θεοῦ*, die er in der Präexistenz hatte, entäussert und dieselbe mit der Knechtesgestalt, d. h. mit der geringen Menschengestalt vertauscht habe. (So haben die Stelle schon sämmtliche alte griechische Ausleger verstanden). — Diese Beispiele mögen hinreichen, um zu zeigen, wie die grammatische und die logische Erklärung im engsten

---

*) Zu *ἁρπαγμός*: die Substantive in *μος* drücken in der Regel die intransitive Bedeutung des Stammverbums aus, während die Substantive in *σις* die transitive (cf. Kühner, gr. Gr. I, § 370). Wenn in der spätern Gräcität, und namentlich im Neuen Testament dieser Unterschied nicht mehr beobachtet wird, s. *ἁγιασμὸς, βαπτισμὸς, γογγυσμὸς, διαλογισμὸς, καθαρισμὸς, μερισμὸς, ὀνειδισμὸς, συνδεσμὸς, χρηματισμός*, so haben doch alle diese Wörter auch die intransitive Bedeutung und ist im Zweifel von dieser auszugehn.

Zusammenhang stehen und einander bedingen. Vgl. übrigens was oben (§ 24 sq.) über den Zusammenhang als Auslegungsmittel gesagt worden ist.

47. Der Zusammenhang wird aber öfter dadurch fraglich und schwierig, dass jede Conjunktion oder andere grammatische Anknüpfung fehlt. Dieses findet nicht nur bei rhetorischen ἀσυνδέτοις statt, sondern es wird nicht selten ganz ungewiss, ob ein Zusammenhang stattfindet oder nicht. Nun ist es allerdings ganz verkehrt, da einen Zusammenhang herausklügeln zu wollen, wo keiner ist. So wäre es z. B. ganz zwecklose Klügelei, zwischen den Sätzen Luc. 16, 15—18 einen Zusammenhang herausbringen zu wollen, während diese Aussprüche offenbar nur versprengte Gnomen sind, vgl. v. 16 mit Matth. 11, 12. 13, wo der Ausspruch in gutem Zusammenhange steht; ferner v. 17 mit Matth. 5, 18, und v. 18 mit Matth. 5, 32. Anderswo ist die Sache in der That fraglich, indem, wenn auch ein Zusammenhang anzunehmen ist, doch Zweifel waltet, welcher Zusammenhang. Vgl. die Makarismen der Bergpredigt Matth. 5, 3—12. Dass dieselben unter sich verbunden sind, kann als anerkannt betrachtet werden. Aber welches ist der verbindende Gedanke? Je nachdem die Antwort auf diese Frage ausfällt, so fällt ein verschiedenes Licht namentlich auf v. 8. Beachten wir vorerst die Situation, so sehen wir, dass diese Makarismen nicht an die ὄχλοι, denen er vielmehr auswich, sondern an die Jünger gerichtet sind. Sodann ist aus der Stellung bei Matthäus ersichtlich, dass die Bergpredigt gleichsam Jesu messianisches Programm, und die Makarismen den Eingang desselben bilden. Vergleichen wir nun diese Situation mit dem Inhalt der Makarismen selbst, so gewinnen wir die Ueberzeugung, dass Jesus hier ausgesprochen hat, welche Art von Menschen zu den Gütern des Himmelreiches, welche Er bringe, befähigt sei. Aus diesem Grundgedanken, wie aus dem ausgeführten Schluss-Makarismus geht auch hervor, dass diejenigen schwerlich das Richtige gesehen haben, welche in v. 3—6 die negativen, und in v. 7 u. ff. die positiven Eigenschaften der zum Himmelreich Befähigten finden wollten. Dass es sich hier nicht um positive Tugenden, sondern um die Empfänglichkeit und Befähigung für das Himmelreich handelt, geht nicht nur aus dem letzten Makarismus, der zum ersten zurückbiegt, sondern auch aus dem durchgängigen Verhältniss zwischen den seliggepriesenen Subjekten und den Verheissungen hervor. So sind die ἐλεήμονες nicht nur überhaupt die Barmherzigen, sondern die, welche im Bewusstsein, wie sehr sie selbst der Erbarmung bedürfen, barmherzig sind; die καθαροὶ τῇ καρδίᾳ nicht die Sündlosen (vgl. dagegen Matth. 9, 12. 13; Luc. 15), sondern die, deren Herz lauter und wahr

ist, und die εἰρηνόποιοι nicht bloss die, welche überhaupt friedfertig sind, sondern die, welche im Bedürfniss nach dem Frieden mit Gott friedfertig sind. Dunkler und streitiger ist es, ob die Aussprüche Matth. 7, 1—14 einheitlich mit einander verbunden seien. V. 15—27 bildet offenbar eine zusammenhängende Reihenfolge, daher kann nur der Zusammenhang der vierzehn ersten Verse streitig sein. Es ist von dem auszugehn, was zweifellos ist, und dieses ist die Gruppirung dieses Abschnittes. V. 1—5 bildet Eine Gruppe und handelt vom Richten; v. 6 scheint isolirt da zu stehn, dagegen bilden v. 7—11, welche von der Wirkung des Gebetes handeln, wiederum eine Gruppe, während v. 12 wieder zusammenhanglos zu stehn scheint, und eben so zwischen v. 12 und den zwei folgenden Versen, welche von der engen und weiten Pforte handeln, kein Zusammenhang wahrgenommen wird. Die Frage ist also bestimmter so auszudrücken: ist zwischen v. 5 und 6 — zwischen 6 und 7 — zwischen 11 und 12, und endlich zwischen v. 12 und 13 ein Zusammenhang? Gehn wir von dem Gewissern aus, so ist v. 12, dessen Inhalt doch mit dem Vorigen in keiner Verbindung zu stehn scheint, doch durch οὖν mit dem Vorigen verbunden und ist nach der Absicht des Evangelisten die Folgerung aus dem Vorhergehenden: welche Folgerung? Der verbindende Gedanke ist das Bitten und Erhörtwerden: so wie wir selbst bitten und Erhörung wünschen, so sollen wir den Bittenden willfahren. Diese Verbindung, welche hier ergänzt werden muss, gibt Lukas (c. 6, 30. 31). Wenn nun der Evangelist zwischen v. 7—11 und v. 12 einen Zusammenhang andeutet, wo keiner zu sein scheint, so ist Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass auch die andern Aussprüche, obgleich durch keine Conjunktion verbunden, nicht zusammenhanglos da stehen: zwischen v. 1—5 und v. 6 scheint der verbindende Gedanke der zu sein: „erst sich selber beurtheilen, ehe man Andere beurtheilt! aber dann sind auch die Andern zu beurtheilen, damit man nicht das Heilige den Hunden preisgebe.“ Zwischen v. 6 und 7 sqq. bildet den Zusammenhang das Correspondirende des Gebens und Empfangens. Endlich ist zwischen v. 12 und 13 sq. der verbindende Gedanke die ernste Aufgabe und Schwierigkeit, welche in dem vorhergehenden Ausspruch enthalten ist, gegenüber allen denen, welche sich die Lebensaufgabe leicht und den Lebensweg bequem machen wollen, vgl. unten v. 21—27. Bei allen solchen Stellen, deren Zusammenhang schwierig und zweifelhaft ist, gelten folgende Regeln: 1) Man gehe stets vom Klarern und Sicheren aus und suche von da aus für das Dunklere und Zweifelhaftere Licht zu gewinnen; 2) man achte auf die Conjunktionen, lasse aber auch den Gesammtüberblick über die dunkle Stelle nie ausser Acht; 3) man

hüte sich, dem Schriftsteller einen fremdartigen oder modernen Nexus unterzulegen.

b) Ermittlung des Gedankenganges eines ganzen Stückes.

48. Der Gedankengang eines Abschnittes lässt sich auf zwei verschiedenen Wegen erklären: a) indem man vom Einzelnen ausgeht und gleichsam von Unten nach Oben, zum Verständniss der Intention und des Grundgedankens fortschreitet, und b) indem man vom Grundgedanken ausgeht und von da stufenweise zum Einzelnen hinuntersteigt. Streng genommen müssen beide Methoden einander ergänzen, aber in der Regel ist mit der erstgenannten anzufangen; daher schicken wir die Ermittlung des Gedankenganges derjenigen des Grundgedankens voraus. Schwierig wird der Gedankengang hauptsächlich in folgenden Fällen: *α*) wenn die einzelnen Gedanken wie abgerissen und zusammenhanglos da stehen, vgl. § 47; *β*) wenn im Gegentheil die einzelnen Gedanken gar nicht gehörig unterschieden scheinen, sondern gleichsam in einander übergleiten, wie in den Johanneischen Schriften, und *γ*) wenn zwar im Einzelnen eine deutliche Gedankenverbindung vorhanden ist, aber das Ganze eine innere Inkongruenz aufzeigt. Zur Verdeutlichung sowohl der Aufgabe als ihrer Lösung geben wir abermals einige Beispiele, betreffend die sub *β* und *γ* erwähnten Fälle.

49. Die meisten Johanneischen Reden haben die eigenthümliche Schwierigkeit, dass die Gedanken gar nicht nach logischen Gesetzen zu verlaufen scheinen und daher die logische Erklärung sich, wie es scheint, der logischen Kategorien als Erklärungsmittel beraubt sieht. Ist dieser — aller Logik spottende — Verlauf nur ein Schein? oder stehen der logischen Exegese andere als die gewöhnlichen Gedankenbestimmungen zu Gebote? Die Antwort auf diese Fragen kann nur in concreto gefunden werden. Vgl. das Gespräch Jesu mit Nikodemus Joh. 3, 1—21. Das Erste ist auch hier die Beachtung des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden. Vorher war erzählt, dass während der Anwesenheit Jesu in Jerusalem Viele um der Zeichen willen an ihn geglaubt haben, dass aber er sich ihnen nicht vertraute, weil er vermöge seines Scharfblickes ihre Gesinnung durchschaute. Einer der um der Zeichen willen an ihn Glaubenden ist nun Nikodemus (v. 2). An der unerwarteten und von vorne herein etwas dunklen Antwort Jesu versteht jeder sogleich das, dass Jesus ihm das Unzureichende dieses Glaubens zum Eintritt in's Reich Gottes an's Herz legen will. Warum unzureichend? ohne Zweifel darum, weil einen solchen Glauben ein jeder haben kann, ohne in seiner Gesinnung ein Anderer zu werden. Darum handelt es sich, dass man ein anderer Mensch werde, sein

Leben gleichsam von vorne anfange (vgl. Matth. 18, 3). Um das Wesen dieses neuen Lebensanfangs handelt es sich nun bis v. 9 zwischen dem in religiöser Stumpfheit befangenen Nikodemus und dem in göttlicher Superiorität ihm gegenüberstehenden Jesus. Das *ἄνωθεν* („von Oben herab“ cf. 3, 31; 19, 11) war völlig unverstanden, und Nikodemus in der buchstäblichsten Fassung des *γεννηθῆναι* stecken geblieben. Das bessere Verständniss wird von Jesu erzielt 1) durch eine Wiederholung der Sentenz, nur mit bestimmterer Erklärung des *ἄνωθεν* durch die Worte *ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος;* 2) durch die Nachweisung, dass ein fleischliches Geborenwerden mit dem *γεννηθῆναι* gar nicht gemeint sein könne (v. 6) und 3) dass dieses eben so wenig etwas mit dem gewöhnlichen Verstand zu Begreifendes sei als ein analoger Vorgang in der Natur (v. 7. 8). Als Nikodemus sich noch immer unfähig zeigt, das Gesagte zu verstehn, so gibt Jesus seiner Rede eine andere Wendung: er macht nun eben das Nichtverstehn des Nikodemus und im Contrast hiermit das, was Er zu offenbaren hätte, zum Ausgangspunkt, um nicht etwa zu der geringen Fassungskraft des Nikodemus sich herab zu lassen, sondern im Gegentheil sich zur Offenbarung des in Ihm zu verwirklichenden göttlichen Heilsrathschlusses zu erheben (v. 10—15). Indem er nemlich das Nichtverstehn des Nikodemus als ein Nichtglauben behandelt (v. 10—12) und den Contrast zwischen seiner amtlichen Stellung und seiner Unerkenntniss zu seiner Beschämung hervorhebt und seiner Unempfänglichkeit die Wahrheit und höhere Gewissheit des eigenen Zeugnisses gegenüberstellt, so bringt er ihm durch ein Argument a minori ad majus (v. 12, vgl. 6, 61. 62) zum Bewusstsein, wie niedrig seine Glaubenserkenntniss sei, da er nicht einmal die auf Erden, im Menschen, sich vollziehenden Vorgänge verstehe, während Er doch das im Himmel Vorgehende, die göttlichen Rathschlüsse, vermöge seiner himmlischen Abkunft verkündigen könne, und zwar Er allein (v. 12. 13). Welches sind diese *ἐπουράνια?* Sie sind schon in dem Vorgang mit dem Schlangenbild (Num. 21, 8. 9) vorgebildet; so wie nemlich Moses das Schlangenbild als Symbol der Heilung an die Stange erhöht hat, so muss nach göttlichem Rathschluss der Sohn des Menschen an das Kreuz erhöht werden, damit jeder Glaubende in Ihm ewiges Leben habe. Das tertium comparationis ist nicht nur die äussere Erhöhung an das Kreuz, sondern die Heilung und Belebung durch den Erhöhten (cf. Num. l. c. v. 9). Von hier an nimmt die Rede auf's neue eine andere Wendung, und es ist eine vielbewegte Frage, ob das folgende (v. 16—21) noch Worte Jesu oder nicht vielmehr Worte des Evangelisten seien. Diese Frage hat aber nur Interesse unter der Voraussetzung, dass das Vorhergehende ipsissima

verba Jesu enthalte. Wenn aber auch der Evangelist von einem ächten Wort Jesu (cf. v. 3) ausgeht, so ist doch ausser Zweifel, dass er von da mehr und mehr in seine eigene Reflexion und Darstellung übergeht. Die Frage ist also hier lediglich diese: welches ist nach dem Sinne des Evangelisten der Zusammenhang von v. 16 sqq. mit dem Vorigen? Unmittelbar vorher war gesagt, dass der Menschensohn an's Kreuz erhöht werden und durch den Glauben an den Erhöhten der Mensch ewiges Leben haben solle. Diese Hingabe des Sohnes zum Zwecke der Rettung und des ewigen Lebens der Welt wird nun als Liebesthat Gottes nachgewiesen und daran die Erklärung geknüpft, dass der Menschensohn nicht, wie die jüdische Meinung wolle, zum Messianischen Strafgericht in die Welt gekommen sei, sondern zur Rettung der Welt (v. 17). Allerdings vollziehe sich durch Ihn eine *κρίσις*, aber nicht eine solche, die Er selbst mache, sondern eine solche, die in dem Offenbarwerden der Heil-Unfähigen oder Lichtscheuen und Unlautern, und der Lichtfreudigen und Lautern bestehe (v. 18—21). Diese ganze Rede besteht also aus drei Theilen: der Aufstellung und Erörterung des *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (v. 3—9), der Erhebung von den *ἐπιγείοις*, welche Nikodemus nicht versteht, zu den *ἐπουρανίοις* der göttlichen Heilsrathschlüsse, die er noch weniger versteht (v. 10—15), und der Dartellung, dass der göttliche Rath und Wille Liebe sei, und nur in so fern Gericht, als sich an dem „Licht der Welt“ die Lautern und die Unlautern scheiden (v. 16—21).

50. Bei andern Johanneischen Reden ist der Gedankengang noch schwieriger. Vgl. c. 5, 19—47. Zusammenhang und Veranlassung sind diese: die Sabbathheilung am Teiche Bethesda ist vorhergegangen und wird von den jüdischen Gesetzeswächtern verurtheilt. Zu seiner Rechtfertigung erwidert Jesus: „mein Vater wirkt bis hieher, nemlich erhaltend und herstellend, d. h. diese seine erhaltende Wirksamkeit kennt keinen Sabbath, und so — nemlich Leben erhaltend und herstellend — wirke auch ich“. Da dieses Wort von den Gegnern so gedeutet wurde, als masse er sich auf frevelhafte Weise Gottgleichheit an, so folgt nun jene apologetisch-polemische Rede. Jesus beginnt seine Abwehr damit, dass er bezeugt: nicht aus anmassender Willkühr gehe sein Thun hervor, denn als Sohn könne er nichts anderes thun als was aus seiner Sohnesgemeinschaft mit dem Vater entspringe (v. 19. 20). Dieses gottähnliche Thun des Sohnes wird nun keineswegs auf die veranlassende Handlung beschränkt, sondern dahin erläutert (*γὰρ*), dass es im *κρίνειν* und *ζωοποιεῖν* bestehe, was ja des Vaters eigenthümlichstes Thun sei, und beigefügt, wie des Sohnes *κρίνειν* und *ζωοποιεῖν* zu verstehn sei (v. 21—27). Da dieses Vindiziren göttlicher Handlungen das unwillige Erstaunen der Zuhörer erwecken konnte, so begegnet der Redner

diesem Erstaunen durch ein Argumentum a minori ad majus, welches zugleich ein Argumentum e concessis ist, dass ja auch die Todtenauferweckung und das Endegericht sein Werk sein werde (v. 28. 29). Von hier an nimmt die Rede augenscheinlich eine allgemeinere Wendung, doch mit Rückbiegung auf den Gedanken, von dem sie ausgegangen war, so dass — statt sein Thun näher zu charakterisiren — nur seine göttliche Glaubwürdigkeit und die Wahrheit seines Zeugnisses hervorgehoben wird (v. 30 sqq.), welches dann von v. 37 an allmählig in Polemik wider seine Gegner übergeht. Seine Glaubwürdigkeit beweist er 1) durch das Zeugniss des Vaters (v. 31. 32), und 2) durch das Zeugniss Johannes des Täufers, das auch sie kennen und anerkennen müssen, dessen Er aber für sich nicht bedarf (33—35), da Seine ἔργα der rechte Beweis für die Wahrheit seines Zeugnisses seien. Hier gleitet die Rede allmählig von der Apologetik in die Polemik über (v. 37 sqq.). Diese besteht darin, dass den Gegnern Unkenntniss des für den Sohn zeugenden Vaters (v. 37. 38), Unkenntniss oder vielmehr todte Kenntniss der Schrift (v. 39. 40) und insonderheit — bei all ihrem Eifer für Gottes Ehre — Mangel an Liebe Gottes und daher an Verständniss für ein rein selbstloses Reden und Wirken vorgeworfen wird (v. 41—44). Zum Schluss wird ihnen entgegengehalten, dass gerade Moses, auf den sie sich immer stützen, und dem sie im Grunde doch nicht glauben, ihr Ankläger sein werde (v. 45—47). Diese Rede lässt keine Auflösung in unterschiedene Theile zu, sondern zeigt nur mehr oder weniger merkliche Wendungen: diese finden sich vornemlich v. 30 sqq., wo der apologetische Ton mehr und mehr in den polemischen übergeht, doch so, dass v. 30—36 noch der apologetische, v. 37 bis Ende der polemische vorherrscht. (Ueber den Grundgedanken s. unten.)

51. Der Gedankengang kann aber auch dadurch eine eigenthümliche Schwierigkeit darbieten, dass die Rede am Ende einen andern Zweck oder die Rücksicht auf andere Personen vorauszusetzen scheint als im Anfang. Vgl. Joh. 8, 31—44. Die Schwierigkeit bestimmt sich hier näher dahin, dass, während die Rede im Anfang an Glaubende gerichtet ist (cf. v. 30. 31), sie im Verlauf und am Ende an die entschiedensten Gegner sich richtet, ohne dass eine Veränderung des Zuhörerkreises stattgefunden hat. (Wir beschränken uns auf v. 31—44, nicht als ob die Rede bei v. 44 ein Ende hätte, sondern weil sie dort ihre höchste polemische Spitze erreicht). Die Schwierigkeit würde in der That unübersteiglich sein, wenn wir nicht wüssten, dass πιστεύειν bei unserm Evangelisten ein sehr elastischer Begriff ist, cf. 2, 23 sq.; 10, 38; 14, 11. Jedenfalls kann πιστεύειν hier v. 30 und 31 nicht die gewöhnliche prägnante Bedeutung haben. Die

Streitrede selbst erhält diesen Charakter erst durch die Entgegnung der Juden v. 33 und 39. Der Anfang (v. 31. 32) enthält noch nichts polemisches, sondern nur die Ermahnung, in Seinem Worte zu bleiben, weil nur alsdann sie die Wahrheit, welche frei macht, erkennen werden u. s. w. Jesus setzt es also wirklich als ungewiss, dass der Eindruck seines Wortes auf diese *πεπιστευκότας* ein gründlicher und bleibender sei, und setzt voraus, dass sie, obschon jetzt glaubend, die Wahrheit noch nicht erkennen und noch nicht durch dieselbe frei geworden seien. Die Zumuthung aber, dass sie erst frei werden sollen, beleidigt ihre theokratische Eigenliebe, und dieser beleidigte Nationalstolz geht so weit, dass sie aller Wirklichkeit zum Trotz behaupten, sie brauchen nicht erst frei zu werden, denn sie seien nie Knechte gewesen. Da sie die Knechtschaft und Freiheit nur äusserlich verstehen, so erklärt ihnen Jesus (v. 34—36), welche Art von Knechtschaft und Freiheit er meine. Nun aber folgt das schwierige Wort: . . . . . *ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.* (Ueber den letztern Ausdruck vgl. § 28). Wie kann zu denen, welche doch wenigstens einen Anfang des Glaubens gehabt, gesagt werden: *ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι* —?*). Nach dem Evangelisten kommt Jesu ein göttliches, die Herzen durchdringendes Wissen zu, cf. 1, 48. 49; 2, 24. 25. Vermöge dieses Wissens erkennt er nicht nur ihre Unempfänglichkeit, sondern auch deren Consequenzen: die Abneigung gegen das Nichterkannte, die Steigerung dieser Abneigung zum positiven Hass und zum Mordgedanken, vgl. 1 Joh. 3, 15. — Da also die Juden sich auf ihre Abstammung von Abraham berufen hatten, so hält ihnen Jesus den Widerspruch vor zwischen ihrer Abrahamskindschaft und dem in ihnen schlummernden Mordgedanken, und führt diesen auf eine andere Vaterschaft zurück, die er noch nicht nennt, sondern noch in petto behält, v. 37—41. Erst als die Juden sich, in plumpem Missverständniss des Wortes Jesu, nicht nur als Abrahamskinder, sondern als Gotteskinder darstellen (v. 41), hat Er nun allen Grund, ihnen den noch viel grössern Widerspruch zwischen ihrer behaupteten Gotteskindschaft und ihrer Gesinnung darzuthun. Dieser Widerspruch besteht zunächst darin, dass sie — die vermeintlichen Gotteskinder — die Gottesrede Jesu gar nicht verstehen (v. 42. 43), ein Nichtverstehn, das nur aus einem Gegensatz gegen Gott, aus dem Teufel, entspringen kann, und nun wird das Wort ausgesprochen, das längst vorbereitet war: „Ihr seid vom Vater dem Teufel" u. s. w.

*) Dem Kritiker liegt es hier sehr nahe, zu sagen, die Schwierigkeit komme ganz auf Rechnung der „Gedankenlosigkeit" des Evangelisten, aber für den Exegeten ist es Pflicht, mit der Voraussetzung an seinen Schriftsteller zu gehn, dass derselbe Vernunft reden wolle.

In dieser Szene wird also dargestellt, wie selbst „der Glaube", wenn der unlautere Herzensgrund aufgedeckt wird, in sein Gegentheil umschlägt.—

52. Ein anderes Beispiel von streitigem Gedankengang ist Gal. 2, 14—21. Die Schwierigkeit besteht darin, dass — während die vv. 14 und 15 offenbar die in Antiochia gesprochenen Worte des Paulus an Petrus referiren — die Rede später ganz in das Geleise der den Galatern zu gebenden Erörterung der Rechtfertigung durch den Glauben übergeht, ohne dass die geringste Fuge sichtbar ist. Von dem dogmatischen Interesse, das sich bisweilen in die Erklärung eingemischt hat, muss ganz abgesehen werden. Der Zusammenhang, dessen Verständniss hier ganz besonders wichtig, ist folgender: Petrus hatte die heidenchristliche Gemeinde in Antiochia, an deren Spitze Paulus und Barnabas standen, besucht und — obschon Jude (v. 14) und Judenapostel (v. 9) — dennoch kein Bedenken getragen, mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft zu pflegen, was von seiner Seite eine Conzession gewesen zu sein scheint. Nun kamen aber von Jerusalem Emissäre der Jakobus-Partei, rigoristische Judaïsten, welche mit ihrer judaïstischen Konsequenz dem Petrus so imponirten, dass dieser sich von den Heidenchristen zurückzog und absonderte. Hier hatte in den Augen der Jakobiner die Inkonsequenz und ὑπόκρισις des Petrus darin bestanden, dass er mit den Heidenchristen, welche ihnen eben wesentlich Heiden waren, Gemeinschaft gepflogen hatte; dem Paulus aber bestand des Petrus Inkonsequenz und Hypokrisis darin, dass derselbe sich nun von den Heidenchristen, die ihm wesentlich Christen waren, absonderte und durch sein apostolisches Ansehen mit dieser seiner skrupulösen Absonderung selbst dem Barnabas imponirte. Dieses ist die Situation, deren Verständniss zur Erklärung des Folgenden nothwendig ist. Es ist nun vor allem von dem Unbestrittenen auszugehn, nemlich von der Apostrophe an Petrus (v. 14. 15): „Wenn du — sagt Paulus — obschon Jude, heidnisch lebst, d. h. mit gebornen Heiden Tischgemeinschaft pflegst, ohne jüdischen Skrupeln Raum zu geben: mit welchem Recht nöthigst du (sc. moralisch, durch dein Beispiel) die gebornen Heiden, zu judaisiren, d. h. zu glauben, dass der Unterschied zwischen Juden und Heiden, und die Beobachtung dieses Unterschiedes, die Hauptsache sei?" — Nun erwartet man nach dem Negativen etwas Positives, und dieses folgt in der That, aber es kommt darauf an, ob das Folgende zur Anrede an Petrus gehöre oder nicht. Wenn ja, so wird man auch alles Folgende dazu rechnen müssen, denn wenn irgendwo eine Fuge, so ist sie zwischen v. 14 und 15. Wenn nicht, so erscheint die Apostrophe an Petrus allzu abgebrochen und der positiven Ergänzung zu ermangeln. Zuerst ist zu sehn, welche von beiden Er-

klärungen den bessern Sinn gibt. Unter der erstern Voraussetzung gewinnt man von v. 15 und 16 folgenden Sinn: „Wir — du und ich — obgleich von Natur Juden (= Gesetzesgerechte) und nicht heidnische Sünder, jedoch überzeugt, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Grund von Gesetzeswerken, — — ja auch wir (nachdrücklich reassumirend) d. h. du und ich, sind an Christus gläubig geworden —" u. s. w. — mit andern Worten: „das Faktum, dass wir an Christus gläubig geworden sind, ist der Beweis für unsere Ueberzeugung, dass die Rechtfertigung nicht aus Gesetzeswerken (wie z. B. die Beobachtung des Unterschiedes zwischen Juden und Heiden ein solches ist) entspringt. Ein sehr guter Gedanke! nur fällt dagegen auf 1) dass v. 15 ohne alle Conjunktion, nicht einmal mit δὲ anfängt; 2) dass man Manches in den Text eintragen muss; und 3) dass v. 17 sich enge an v. 16 anschliesst, und eben so das folgende an v. 17, während es gar keine Rücksicht auf Person und Veranlassung mehr blicken lässt. Machen wir den Versuch, die Rede zu erklären unter der Voraussetzung, dass v. 15 sqq. nicht mehr zur referirten Rede Pauli an Petrus gehöre: so erhält der Satz einen allgemeinen, mehr dogmatischen Sinn, obgleich vermöge eines oft vorkommenden μετασχηματισμὸς, als persönliche Erfahrung des Paulus ausgesprochen. Diese Erklärung hat für sich 1) dass — wenn irgendwo die Rede Pauli an Petrus abgebrochen werden soll — hier der einzige schickliche Ort ist; 2) dass man in den Satz v. 15 und 16 nichts einzutragen braucht, und 3) dass in diesem Falle v. 17 sqq. sich an's Vorhergehende anschliesst. Dagegen aber ist immer das Abrupte der Worte v. 14, und der noch immer nicht zu verkennende Mangel einer deutlichen Fuge. Es ist aber noch eine dritte Möglichkeit, nemlich dass die Rede an Petrus bis v. 21 fortgehe. Alsdann wird nicht nur zwischen v. 14 und 15, sondern auch zwischen v. 16 und 17 sqq. ein weit engerer Zusammenhang angenommen: v 17: „wenn wir — du und ich — die wir durch Christum gerechtfertigt zu werden suchen, auch selbst als Sünder (d. h. als Heiden) erfunden würden, so ergibt sich ja der blasphemische Satz, dass Christus nicht ein Diener der Gerechtigkeit, sondern ein Diener der Sünde wäre. V. 18: Denn wenn ich das, was ich als ungültig dargethan habe (das Mosaische Gesetz), wieder als fest und gültig hinstelle, so stelle ich mich selbst als Uebertreter, d. h. als einen, der sein voriges Thun verurtheilt, dar." Nun folgt v. 19 und 20 ein Argument. ex eventu: „(Nicht baue ich das aufgehobene Gesetz wieder auf), denn ich bin ja dem Gesetz abgestorben, aber so, dass ein neues Leben, das Leben Christi in mir, angefangen hat. V. 21: „Ich schätze die Gnade Christi nicht gering (was der Fall wäre, wenn ich das Gesetz wieder als gültig aufrichtete),

denn wenn aus der Gesetzesbeobachtung die Gerechtigkeit vor Gott kommt, so ist der erlösende und gerechtmachende Tod Christi vergeblich (grundlos, cf. Joh. 15, 25; LXX ψ 34, 7) gewesen. Diese dritte Auffassung hat für sich, dass 1) nirgends eine deutliche Fuge wahrzunehmen ist, und 2) c. 3, 1 eine energische Rückkehr zur Anrede an die Galater statthat. Sie hat gegen sich 1) dass v. 15—21, insonderheit aber v. 17 sqq. keine persönliche Rücksicht auf Petrus aufweist und gar nicht den Charakter einer Apostrophe hat. Das Wahrscheinlichste ist daher entweder, dass die Apostrophe an Petrus mit v. 14 zu Ende geht, oder dass dieselbe sich bis v. 21 erstreckt, in welch letzterm Falle der unvermerkte Uebergang zum didaktischen Ton sich daraus erklären lässt, dass das, was Paulus dem Petrus zu sagen hatte, auch den Galatern gilt.

53. Wir sehen also: es gibt Beispiele, wo die Frage nach dem vom Verfasser beabsichtigten Gedankengang nicht mit voller Gewissheit zu beantworten ist. In jedem Falle hat sich der Exeget an die richtige Methode, d. h. an folgende Regeln zu halten: 1) Vor allem hat er genau zu achten auf den Zusammenhang, d. h. auf die Personen, die in Betracht kommen, auf die Situation, welche in der fraglichen Rede vorausgesetzt wird; 2) muss auf die Abschnitte, oder wenn solche fehlen, auf die Wendungen der Rede geachtet und nach dieser die Rede gruppirt werden, wobei man sich zu hüten hat, Kategorien oder Gesichtspunkte, die dem Schriftsteller fremd sind, in Anwendung zu bringen; 3) wenn die Rede entweder in ihrem Inhalt oder im Ton, oder endlich in der vorausgesetzten Situation Inkongruenz aufzeigt, so ist darauf zu sehn, ob irgendwo eine Fuge, oder wenn nicht, eine Redewendung eintritt, und wo sich dieselbe befindet und worin sie besteht; 4) da es endlich Fälle gibt, wo auch nach Anwendung aller exegetischen Mittel kein unbestrittenes Resultat erzielt werden kann, so hat man nicht irgend ein plausibles Ergebniss, als wäre es ganz gewiss, um jeden Preis festzuhalten, sondern sich zu bescheiden, das Wahrscheinlichste unter gehöriger Begründung aufzustellen. —

c) Auffindung der Intention und des Grundgedankens eines Abschnittes.

α) Auffindung des Grundgedankens einer Parabel.

54. Manche Parabeln, wie z. B. die vom Säemann, von dem Knecht, der seinem Mitknecht nicht vergeben wollte, von den anvertrauten Pfunden, von dem Senfkorn und Sauerteig, sind klar genug. Andere aber sind entweder ganz oder in einzelnen Theilen streitiger

Auslegung oder haben irrthümliche Auslegungen erfahren. Die hauptsächlichsten Fehler in der Erklärung der Parabeln sind: dass man den Zweck einer solchen bloss nach einem Theil bestimmt; dass man in der Deutung der einzelnen Züge zu weit geht (seltener ist die Vernachlässigung solcher); dass man zu sehr darauf bedacht ist, die Personalien einer Parabel oder diese selbst historisch zu deuten; dass man mit der klaren und einfachen Intention sich nicht begnügt, sondern hinter denselben noch einen verborgenen Sinn aufsucht. Diese und andere Irrthümer in der Erklärung der Parabeln haben darin ihren Grund, dass man nicht vor allen Dingen die *Intention* derselben aufgesucht und von dieser aus die einzelnen Theile und Züge erklärt hat. Nur von der Intention und dem Grundgedanken aus sind auch die Schwierigkeiten zu erledigen, mit denen die Erklärung mehrerer Parabeln behaftet ist. Von da aus allein ist die Frage zu erledigen, Was in einem Gleichniss zum lehrhaften Inhalt, und Was zur blossen Ausmalung gehöre. Von da aus ist zu entscheiden, wie weit man in der Deutung einer Parabel überhaupt gehn dürfe, und Was das berechtigte Maass überschreite. Von da aus ist Licht zu gewinnen für die Fälle, wo zwischen dem Inhalt des Gleichnisses und der gegebenen Deutung eine Kluft stattzufinden, oder wo das Gleichniss selbst der Einheit zu entbehren scheint.

55. Wie ist aber Tendenz und Grundgedanke einer Parabel auszumitteln? Ein wichtiges Hülfsmittel ist die Angabe der *Veranlassung*, wo eine solche stattfindet. Dieses ist vorzüglich bei Lukas der Fall, welcher nicht nur Gleichnisse mit Andeutung der Veranlassung gibt, die bei den andern Evangelisten fehlen, wie die Erzählung vom barmherzigen Samariter, vom trägen Freund, der sich doch endlich erbitten lässt, von dem Richter und der armen Wittwe, vom verlornen Sohn; sondern auch eine Veranlassung solcher Gleichnisse angibt, welche bei Matthäus ohne solche Veranlassung stehen, wie bei den Parabeln vom Gastmahl, zu dem Viele geladen waren, und von den anvertrauten Pfunden Ein anderes wichtiges Erklärungsmittel ist entweder die gegebene *Deutung* oder in Ermanglung einer solchen die *Schlusssentenz*. Eine eigentliche Deutung oder Erklärung findet sich bei der Parabel vom Säemann, bei der vom Unkraut unter dem Weizen; eine erklärende oder folgernde Schlusssentenz bei den Gleichnissen von dem trägen Freund (Luc. 11, 5—13), vom Reichen, dessen Feld wohl getragen hatte (Luc. 12, 13—21), vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1 sqq.), von dem Schuldner, der seinem Mitknecht nicht vergeben wollte (Matth. 18, 23 sqq.), von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1 sqq.), von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33 sqq. Par.), von den zehn Jungfrauen

(Matth. 25, 1 sqq.). Es kommen aber auch Fälle vor, wo weder ein erklärender Zusammenhang noch eine erklärende Schlussgnome gegeben ist, wie bei der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 19 sqq.), — derer nicht zu gedenken, welche an sich klar genug sind; oder wo zwischen der angehängten Schlusssentenz ein inkongruentes Verhältniss stattzufinden scheint, wie bei der Parabel vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1 sqq.). In manchen Fällen sind wir daher lediglich auf den Inhalt der Parabel selbst angewiesen. Aber in allen Fällen ist der Inhalt selbst ein wesentliches Moment zur Auffindung des Grundgedankens, ja nebst dem Zusammenhang oder der Veranlassung das unentbehrlichste. Womöglich müssen alle drei Hülfsmittel, der Zusammenhang, der Inhalt und die Schlusserklärung, angewendet werden. Wo das eine oder das andere fehlt, muss man wenigstens keines der gegebenen Mittel vernachlässigen.

56. Wie diese Erklärungsmittel zur Auffindung des Grundgedankens anzuwenden sind, werden einige Beispiele lehren. Die Veranlassung oder der Zusammenhang sind maassgebend, doch unter Mitberücksichtigung des Inhaltes und der erklärenden Anwendung. Doch ist daraus, dass Lukas z. B. eine Veranlassung des Gleichnisses vom Gastmahl und desjenigen von den anvertrauten Pfunden angibt, nicht ohne weiteres zu schliessen, dass die entsprechenden Gleichnisse bei Matthäus dieselbe Tendenz haben. Die Parabel vom Gastmahl (Luc. 14, 16—24) hat nach dem Zusammenhang bei Lukas, wo die Ermahnung vorhergegangen ist, nicht die reichen Freunde und Nachbarn, sondern die Armen und Elenden einzuladen, die Intention, zu zeigen, wie im Reiche Gottes dieselbe Ordnung walte, dass gerade die Armseligen und Verwahrlosten und nicht diejenigen, welche vor allen dazu berufen schienen, der Güter des Hauses Gottes theilhaftig werden. Anders bei Matthäus in dem entsprechenden Gleichnisse von der königlichen Hochzeit (22, 1—16). Hier war die Parabel von den ungetreuen Weingärtnern und die Drohung an die jüdischen Theokraten, dass das Reich Gottes von ihnen genommen und Andern werde gegeben werden, vorhergegangen. Das Gleichniss stimmt mit demjenigen bei Lukas in dem Wesentlichen überein, dass die Erstberufenen sich unwürdig erzeigen und dagegen Geringe und Verachtete des Gastmahles theilhaftig werden. Aber während dieses sich bei Lukas auf den Unterschied zwischen Reichen und Armen bezieht, so geht es bei Matthäus bestimmter auf den Gegensatz zwischen den unwürdigen Theokraten und den Zöllnern und Heiden. Der wesentlichste Unterschied ist aber der, dass bei Matthäus selbst unter den Tischgenossen des Herrn sich ein Unwürdiger befindet. Sowohl die Selbstausschliessung der Erstberufenen als die Ausschliessung des unwürdigen

Tischgenossen veranschaulicht die als Schlusssentenz ausgesprochene Wahrheit: Viele sind berufen, Wenige sind auserwählt. — Die Parabel von den anvertrauten Pfunden steht bei Matthäus (25, 14—30) ohne besondere Veranlassung, lediglich als ein Theil der eschatologischen Reden, aber bei Lukas (19, 11—27) ist eine Veranlassung angegeben, nemlich dass Jesu auf seiner Reise von Jericho nach Jerusalem viel Volks nachgefolgt sei, in der Erwartung, dass nun bald das Reich Gottes erscheinen werde. Das Gleichniss, welches an beiden Orten die allgemeine Lehre enthält, dass es im Reiche Gottes auf Treue ankomme, hat bei Lukas die bestimmtere Intention, zu zeigen, dass das Reich Gottes nicht Lohn und Wohlleben, nicht Gegenstand fleischlicher Hoffnung, sondern Treue im Kleinen sei. Wie wichtig die Beachtung des Zusammenhanges in Verbindung mit derjenigen der Schlusssentenz ist, geht am deutlichsten aus der Parabel vom verlornen Sohn hervor (Luc. 15, 11—32). Viele haben geglaubt, auf Grund des ersten Theiles als Grundgedanken „die Barmherzigkeit Gottes gegen die verlornen Sünder“ annehmen zu müssen. In diesem Fall wäre der zweite Theil des Gleichnisses (v. 25—32) ein blosser Anhang, was vorzüglich des nachdrücklichen Schlusssatzes wegen „fröhlich sein und freuen sollte man sich, denn dieser dein Bruder war todt“ u. s. w. höchst unwahrscheinlich ist. Diese Schlusssentenz weist deutlich auf den Anfang und die Veranlassung hin (v. 1. 2): „Es nahten sich Zöllner und Sünder zu Jesu — die Pharisäer aber murrten.“ Hierauf beziehen sich die kleinen Gleichnisse vom verlornen Schaaf und Groschen nebst der anwendenden Gnome: So ist Freude im Himmel über Einen Sünder, der Busse thut. Und dass die Parabel vom verlornen Sohn sich auf die Sünder und die selbstgerechten Pharisäer bezieht und keinen andern Grundgedanken hat als: dass man sich über die Umkehr des verlornen Bruders vielmehr freuen solle, wie der Vater sich freut, — beweist der Zusammenhang in Verbindung mit der Schlusssentenz. — Bisweilen hat man sich mit dem klar vorliegenden Sinn einer Parabel nicht begnügt, sondern hinter demselben noch einen tiefern Sinn zu finden geglaubt, so in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30—37). Man hat nemlich den unter die Mörder Gefallenen auf den dem Sündenverderben Verfallenen, den Priester und den Leviten auf das Gesetz, das dem Unglücklichen nicht hilft, und den Samariter auf Christus gedeutet. Aber der Zusammenhang lässt uns keinen Augenblick im Zweifel über die wahre Intention der Erzählung: Ein Gesetzeslehrer, der Jesum nach dem Weg zum ewigen Leben gefragt, hatte auf seine Gegenfrage die Summe des Gesetzes richtig bestimmt als Liebe Gottes und des Nächsten. Da nun Jesus erwidert hatte: das rechte Wissen

habe er; wenn er nun auch das Thun hinzufüge, so werde er des ewigen Lebens theilhaftig werden, so entgegnet der Gesetzeslehrer, der diese beschämende Antwort Jesu nicht auf sich sitzen lassen wollte: darauf komme es an, Wer der Nächste sei, den man lieben solle. Das Gleichniss hat also keine andere Intention, als eben dieses zu zeigen. Dieses wird auch vollkommen bestätigt durch die Schlussfrage Jesu: „Welcher unter diesen Dreien ist der Nächste des unter die Räuber Gefallenen gewesen?" — Nicht immer jedoch ist die Veranlassung bestimmt und der Zusammenhang klar. Z. B. die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16) ist bloss durch die Gnome „Viele Erste werden Letzte sein" u. s. w. mit dem Vorigen verknüpft (vgl. 19, 30 mit 20, 16); aber offenbar hat diese Sentenz nicht an beiden Orten ganz denselben Sinn: die erstere Stelle bezieht sich auf die vorhergehende Verheissung und enthält eine beschränkende Bestimmung; die spätere gleichlautende Stelle hingegen ist eine Bestätigung des in der Parabel Gesagten, dass die Erstberufenen und scheinbar Würdigsten bei der Rechenschaft als die Letzten, und die später Berufenen und die weniger Ansprüche zu machen haben, als die Ersten werden behandelt werden. Die Parabel von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33 sqq. Par.) ist durch die vorhergehende Diskussion mit den Pharisäern nur allgemein motivirt; eben so ist das Gleichniss von der königlichen Hochzeit, dessen Parallele bei Lukas ohnehin eine andere Stellung hat, zwar durch die vorhergehenden Folgerungen mit der Parabel von den ungetreuen Weingärtnern verbunden, aber diese Verbindung ist nur allgemein und betrifft gerade das Spezifische in der vorhergehenden Parabel gar nicht. Am fraglichsten ist der Zusammenhang der ohnehin schwierigen Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31). Dass mit dem Nächstvorhergehenden kein Zusammenhang stattfindet, ist sonnenklar. Um etwas entsprechendes zu finden, muss man auf v. 14 und 15 zurückgehn. Es kann nun allerdings von den versprengten Gnomen v. 16—18 Umgang genommen und die Parabel an v. 15 angeknüpft werden. In diesem Fall erhalten wir folgenden Zusammenhang: Nachdem Jesus v. 13 gesagt hatte, dass man nicht Gott und dem Mammon dienen könne, so rümpften die reichen Pharisäer, welche — wie das oft geschieht — Gottesdienst und Mammonsdienst aufs beste zu vereinigen wussten, die Nase über ihn, den Habenichts, und dachten: hinc illae lacrymae! Um nun ihrem Geldstolz, der an ihrer vermeintlichen Frömmigkeit — und ihrem geistlichen Stolz, der an ihrem Reichthum einen Rückhalt hatte, einen Dämpfer aufzusetzen, erzählt er dieses Gleichniss, in

welchem Reichthum und seliges Jenseits in den schärfsten Gegensatz gebracht werden. Vgl. unten. —

57. Oefter ist keine Veranlassung angegeben, und auch kein Zusammenhang da, welcher zur Erklärung benutzt werden könnte, wohl aber eine angehängte Deutung, ein folgernder oder paränetischer Schlusssatz. Eine Angabe des Grundgedankens zwar finden wir selten, wohl aber eine Deutung der einzelnen Hauptzüge oder Personalien, wie bei den Parabeln vom Säemann und vom Unkraut: Matth. 13, 24—30. coll. 37—43. Aus der Deutung dieser einzelnen Züge ist aber der Grundgedanke zu abstrahiren, nemlich dass die Scheidung der Guten und Bösen nicht voreilig durch die Menschen, sondern erst in der Vollendungszeit durch Gottes Boten zu vollziehen sei. Oefter ist eine kurze, folgernde oder ermahnende Schlusssentenz angehängt, welche zwar nicht der Grundgedanke selbst ist, aber auf denselben zurückschliessen lässt, wie bei den Parabeln von den ungetreuen Weingärtnern (Matth. 21, 33—39 Par.), von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13), vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30—37), welche jedoch schon durch die angegebene Veranlassung motivirt genug ist, s. oben; ferner bei den Parabeln von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1—16) und von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—16). Nicht selten aber drückt diese Schlusssentenz nicht den ganzen Zweck oder Grundgedanken der Parabel aus; z. B. die Tendenz der Parabel vom Fischernetz (Matth. 13, 47—50) ist nicht erschöpft durch den Gedanken, dass am Ende der Tage die Guten und die Schlechten geschieden werden, denn die Mischung der Guten und Bösen wird hier nicht, wie im Gleichniss vom Unkraut, vom Widersacher, sondern von der Wirksamkeit des Netzes, d. h. des seelengewinnenden Evangeliums selbst abgeleitet. Die Tendenz der Parabel von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—16) erschöpft sich auch nicht in der Gnome: „Viele sind berufen, Wenige sind auserwählt," — denn nicht von Berufung überhaupt, sondern von der Berufung zu den Gütern und Freuden des Himmelreiches ist in der Parabel geredet. Bisweilen scheint die Schlusssentenz der Intention des Gleichnisses nicht entsprechend. Vgl. den Schlusssatz in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 36) „Welcher von den Dreien scheint dir der Nächste gewesen zu sein des unter die Räuber Gefallenen?" Man erwartet vielmehr die Frage: Welchem unter den Dreien ist der unter die Räuber Gefallene der Nächste gewesen? Denn die Frage des Gesetzeslehrers war gewesen: wer ist denn mein Nächster, sc. dem ich Liebe zu beweisen habe? Aber diese Zweifelsfrage wird von Jesu in eine praktische Gewissensfrage verwandelt, als wenn er sagen wollte: Frage nicht

lange, wer dein Nächster sei, sondern handle — wie dieser Samariter — als der Nächste! Selbst bei der Parabel von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1—13) scheint die Schlussermahnung zum Wachen dem Inhalt nicht ganz entsprechend, denn nicht nur die Thörichten, sondern auch die Klugen sind eingeschlafen. Das Wort γρηγορεῖτε kann sich also nicht bloss auf das Nichtschlafen beziehn, sondern muss dasjenige negiren, wodurch sich die Thörichten von den Klugen unterschieden haben, d. h. es muss damit vielmehr die Voraussicht und die Bereitschaft gemeint sein; doch ist damit unzweifelhaft auch auf das Gefährliche des Schlafens in verhängnissvoller Zeit Rücksicht genommen. — Aber wie, wenn mehrere Anwendungen oder Schlusssentenzen gegeben sind, wie bei der Parabel vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—8 und sq.)? Hier wird zuerst gesagt, die Kinder der Welt seien klüger als die Kinder des Lichtes, zweitens die Ermahnung beigefügt, sich Freunde zu machen mit dem ungerechten Mammon (v. 9), sodann gesagt, wer im Kleinen treu sei, der sei auch im Grossen treu (10—12), und endlich die Gnome angehängt: Niemand kann zweien Herren dienen (v. 13), welche Einige vom Vorhergehenden trennen. Hier entsteht die Frage, welche unter diesen angehängten Gnomen die rechte Lehre der Parabel enthalte, mit andern Worten, ob diese von der Klugheit oder von der Treue handeln wolle; wenn ersteres, wie verhält sich dazu die Ermahnung zur Treue? Insonderheit aber ist anstössig, dass der Haushalter, der nicht nur die Güter seines Herrn verschleudert, sondern sich durch einen offenbaren Betrug bei den Schuldnern seines Herrn einschmeichelt, als Muster zur Nachahmung aufgestellt wird. Wenn der Zusammenhang etwas Erläuterndes enthielte, oder wenn der Inhalt selbst klarer wäre! aber in beiden Beziehungen sind wir gänzlich im Dunkel gelassen: denn was den Zusammenhang betrifft, so findet zwischen der Parabel vom verlornen Sohn und der unsrigen gar keine logische Verbindung statt; nur die Notiz (v. 1), dass die letztere an die Jünger gerichtet sei, ist ein beachtenswerther Wink. Von den angehängten Folgerungssätzen muss jedenfalls der erste (v. 8) sich am unmittelbarsten an die Parabel selbst anschliessen und den Grundgedanken derselben am genausten ausdrücken, während die folgenden nur Anwendungen und Folgerungen enthalten. Das Unmittelbarste ist das Lob der Klugheit, und in dieser wird allerdings der ungerechte Verwalter den Jüngern zum Muster gegeben. Aber der Verwalter ist klug als ein Kind der Welt, die Jünger aber sollen klug sein als Kinder des Lichtes. Die Parabel enthält ein Argumentum e contrario, wie die Parabel vom ungerechten Richter und der Wittwe (Luc. 18, 1—8) und die vom trägen Freund (Luc. 11,

5 sqq.) und will sagen: Wenn der ungerechte Haushalter, als Kind der Welt, seiner Klugheit wegen belobt wird, wie vielmehr sollet ihr, gerechte Haushalter und Kinder des Lichtes, klug sein! — Worin besteht aber die Klugheit, welche die Kinder des Lichtes üben sollen? Erstens darin, dass sie, wie der ungerechte Haushalter, sich Freunde machen mit dem Mammon, d. h. denselben zu wohlthätigen Zwecken verwenden (v. 9); zweitens darin, dass sie, anders als der ungerechte Haushalter, treu sind im Kleinen und Aeussern, weil nur dann ihnen auch das Grosse und Geistige anvertraut werden kann (v. 10—12). Wie reiht sich nun v. 13 an? „Treu im Kleinen wie im Grossen erweiset ihr euch nur, wenn ihr nicht zweien Herren dienet, wenn ihr das Kleine, den Mammon, nur als anvertrautes, nicht als euer wahres Gut betrachtet, sondern Den, der im Himmel ist." —

58. Natürlich ist der Grundgedanke nie bloss dem Zusammenhang, noch bloss der Schlussanwendung, sondern immer zugleich dem Inhalt des Gleichnisses selbst zu entnehmen. Oft ist dieser ganz hinreichend, wie in den Gleichnissen von den neuen Lappen und dem alten Kleid, vom neuen Wein und den alten Schläuchen, vom Senfkorn und Sauerteig (Matth. 13, 31—34), vom verborgenen Schatz und der Perle (Matth. 13, 44—46), vom hartherzigen Gläubiger (Matth. 18, 23—35), vom Reichen, dessen Feld wohl getragen (Luc. 12, 16—21), vom unfruchtbaren Feigenbaum (Luc. 13, 6—9), von dem unvermerkt wachsenden Saamen (Marc. 4, 26—29), von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14—30). Bisweilen aber macht gerade der Inhalt Schwierigkeit, sei es, dass er Züge enthält, welche fremdartig scheinen, sei es, dass das Gleichniss überhaupt der Einheit ermangelt. In der Parabel von der königlichen Hochzeit bei Matthäus kommen Züge vor, welche der Hauptttendenz derselben fremd zu sein scheinen, nemlich dass die erstgeladenen Gäste nicht nur die Einladung abgelehnt, sondern sogar die Knechte getödtet haben, was ihnen die Strafe der Verbrennung ihrer Stadt zuzog; sodann der Umstand mit dem Gast, der kein hochzeitliches Kleid anhatte, — beides Züge, welche Lukas in der entsprechenden Parabel nicht hat*). Was den ersten Zug betrifft, welcher sich offenbar auf die prophetenmörderischen Jerusalemiten und die Zerstörung der Stadt bezieht, so ist dies eine jener Verschärfungen der Polemik gegen die jüdischen Hierarchen. Der andere Zug würde allerdings fremdartig

*) In solchen Fällen ist es Aufgabe der Kritik, zu prüfen, ob nicht zwei verschiedene Gleichnisse zusammengeflossen seien. Der Exeget als solche hat aber das vorliegende zu nehmen und zu erklären, wie es sich gibt.

sein, wenn die Intention der Parabel dieselbe wäre wie bei Lukas; aber während bei Lukas der Grundgedanke die Berufung der Geringen und Verachteten ist, so ist er bei Matthäus dieser, dass überhaupt nicht alle, welche zu den Gütern des Himmelreiches berufen sind, auserwählte Gäste seien. — Die Einheit scheint unter Andern dem Gleichniss vom verlornen Sohn zu fehlen, denn dieses besteht ja offenbar aus zwei Theilen, von denen der erste (v. 11—24) die Geschichte des jüngern Sohnes und der zweite (v. 25—32) diejenige des ältern Sohnes erzählt. Ja obgleich der Grundgedanke der in v. 32 ausgesprochene ist (s. oben), so scheint doch der jüngere die Hauptperson zu sein. Dieses ist auch wirklich der Fall, und dies widerspricht auch weder dem Grundgedanken noch der Einheit der Parabel; denn nicht „dass man nicht murren solle über den verlornen und wiedergefundenen Bruder“ ist die Grundidee des Gleichnisses, sondern dass man sich darüber freuen solle; und diese Freude ist schon im ersten Theile motivirt durch das Elend und die Sinnesänderung des Verlornen. — Am meisten fällt der Mangel an Einheit bei der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus in die Augen (Luc. 16, 19—31) und ist nicht die kleinste unter den mancherlei Schwierigkeiten, von denen diese Parabel gedrückt ist. Ist das Loos des Armen und des Reichen im Jenseits die Hauptsache? oder ist die Belehrung über dieses Jenseits selbst (v. 23—26) das Wesentliche? oder ist die Intention des Gleichnisses in dem Schlusssatz (v. 31) ausgesprochen? Von dem zweiten muss aber gänzlich abstrahirt werden, da alles was von dem Jenseits in beschreibender Weise gesagt ist, in Beziehung auf das Loos des Reichen und des Armen gesagt ist, und da der Ausspruch v. 25 etwas maassgebendes und abschliessendes hat. Es bleibt also nur die Frage, ob die wahre Intention der Erzählung im ersten oder im letzten Theil enthalten sei. Die letztere Annahme scheint durch die Schlusssentenz „wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht überzeugt werden, falls jemand von den Todten auferstände“ — unterstützt zu werden. Wie würde sich aber dazu der erste Theil verhalten? So wie die Bitte des Reichen besagt, dass durch ein Auferstehungswunder seine Brüder bekehrt würden, so geht die Widerlegung Abrahams dahin, dass zur Sinnesänderung und Bewahrung vor dem Ort der Qual Moses und die Propheten genügen, mit andern Worten dass sie sich nicht mit Unwissenheit entschuldigen können, wenn sie dasselbe Schicksal trifft wie ihren Bruder. Was aber hier von den Brüdern gesagt wird, trifft den Reichen selbst: auch er ist nicht aus Unwissenheit und unverschuldet an den Ort der Qual gekommen. Wozu nun dies? Im ersten Theil hatte es geschienen,

als ob der Reiche unverschuldet, bloss weil er reich war, an den Ort der Qual gekommen wäre; das ethische Moment war ganz zurückgetreten; im zweiten Theil wird nun dieses nachgeholt und das Schicksal derer, die in diesem Falle sind oder in denselben kommen, als ein verschuldetes nachgewiesen. Aber der Hauptgedanke bleibt doch der in v. 25 ausgesprochene der Vergeltung. Dass jedoch diese Vergeltung nicht bloss eine passive Ausgleichung, sondern eine durch Ueberhören des Wortes Gottes bedingte sei, sagt die Schlusssentenz. —

59. Aus der ermittelten Intention eines Gleichnisses lässt sich nun erst, namentlich in schwierigen Fällen, die Bedeutung der Personalien folgern, so wie die wichtige Frage beantworten, Was in einem Gleichniss zum Lehrgehalt gehörig und Was blosse Ausmalung sei. Die Personalien sind nur in wenigen Fällen streitig. Im Gleichniss vom verlornen Sohn ist klar, dass der jüngere Sohn die „Sünder“, der ältere die Selbstgerechten darstellt; in der Parabel von den Arbeitern im Weinberg kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Erstberufenen und auf ihr Recht sich Stützenden die Juden — und die Spätberufenen und an die freie Güte des Herrn Gewiesenen die Heiden sind; dass in der Parabel von der königlichen Hochzeit die Erstgeladenen und Feindseligen die Hierarchen, die nachher berufenen Armen und Auswärtigen die Zöllner und Sünder und die Heiden bedeuten, fällt ebenfalls in die Augen. — Schwieriger ist die Bestimmung der Personalien in der Parabel vom ungerechten Haushalter. Es ist aber eben hier viel gefehlt und die Verwirrung vermehrt worden, indem man — statt von der Bestimmung des Grundgedankens auszugehn — von hypothetischen Bestimmungen der Persönlichkeiten ausgegangen ist. Unter Voraussetzung der oben angegebenen Intention der Parabel muss die Meinung, dass der *πλούσιος* Gott sei, aufgegeben werden, da nicht nur im Neuen Testament das Wort *πλούσιος* fast niemals im guten Sinne gebraucht ist, sondern auch der *οἰκόνομος* als *υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* und als Verwalter des *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας*, nicht als Haushalter Gottes dargestellt sein kann. — Eine der wichtigsten und feinsten Fragen, welche die Erklärung der Parabeln betrifft, ist: Was in denselben zum lehrhaften Inhalt, und Was zur blossen Ausmalung gehöre, — eine Frage, die nicht nach blosser Willkühr oder subjektivem Geschmack, sondern auf Grund der Intention des Gleichnisses zu beantworten ist. Keine Parabel ist in dieser Hinsicht lehrreicher als die vom verlornen Sohn. Der Grundgedanke, dass man sich freuen solle über den verlornen und wiedergefundenen Bruder, setzt das Verlorengehn und Gefundenwerden und, bei der Ausführlichkeit der

Parabel, auch eine Schilderung der Art und Weise beider voraus. Was also dazu dient zu veranschaulichen, wie ein Mensch verloren geht, gehört zum lehrhaften Inhalt: also nicht nur die Entfernung vom Vaterhause und das Verprassen des Erbgutes, sondern auch, dass gerade, da er sein Gut aufgezehrt hatte, eine Theuerung eintritt und dass er sich an einen Bürger jenes Landes hängt und die Schweine hüten muss, dabei aber bittern Hunger leidet, d. h. dass der Sünder, ehe er sich entschliessen kann, zum Vater zurückzukehren, Hülfe bei der Welt sucht, aber im Dienst der Welt die niedrigsten Geschäfte thun muss und dabei nur immer tiefer in Noth kommt, ist ein integrirendes Moment des Lehrgehaltes. Zur Umkehr und zum Gefundenwerden gehört, dass er erst, als die Noth am grössten geworden ist, in sich geht und sich entschliesst zum Vater zurückzukehren, aber im Gefühl seiner Unwürdigkeit bloss auf die Stellung eines Tagelöhners Anspruch macht; es gehört dazu, dass der Vater ihm entgegengeht und ihn, ehe er nur ausreden kann, in seine Arme schliesst. Auch das ist nicht blosse Ausmalung, dass der Vater ihn mit dem besten Kleid und mit einem Ring ausschmücken lässt, denn zur Freude des Vaters über den Wiedergefundenen gehört es, dass er diesen in seine ganze Sohneswürde wieder einsetzt. Dagegen war es höchst verkehrt, wenn man das geschlachtete Kalb auf Christum bezog. — In der Parabel von den ungetreuen Weingärtnern ist es nicht blosse Ausmalung, wenn es heisst: der Besitzer des Weinberges habe, ehe er diesen den Weingärtnern übergab, denselben mit einem Zaun umgeben und einen Thurm dabei gebaut, denn damit ist angedeutet: der Hausherr habe dafür gesorgt, dass der Weinberg des Gottesreiches in aller Sicherheit bearbeitet werden konnte. Dagegen würde man zu weit gehn, wenn man den Zaun speziell auf das Gesetz, und den Thurm auf die Prophetie beziehn würde, denn nur dass er für Sicherheit und Schutz des Gottesreiches gesorgt, nicht aber, durch welche Mittel er dasselbe gegründet habe, lag in der Intention der Parabel. — Im Gleichniss vom verborgenen Schatz ist es nicht blosse Ausmalung, dass der Schatz zufällig gefunden und dass er von dem Finder in seinem Arbeitsfeld gefunden wird, so wie dass er den Acker kaufen muss, um in den Besitz des Schatzes zu kommen. Dagegen war es verkehrt, in der Parabel vom Senfkorn die Vögel, die in dem Baume nisten, auf die bekehrten Heiden zu beziehen, während sie bloss die Grösse des Wachsthums versinnlichen sollen. In der Parabel vom ungerechten Haushalter ist es nicht blosse Ausmalung, sondern wesentlich, dass der *οἰκόνομος* sich aus der Verlegenheit zu ziehen sucht, und dass die Mittel, die er ergreift, zum Zweck haben, die Armen als die Besitzer der „ewigen Hütten“ zu gewinnen. Aber

die besondere Art und Weise, wie er sie zu gewinnen sucht, gehört nicht mehr zum lehrhaften Inhalt der Parabel. Die Frage, Was zum Lehrhaften und Was zum Ausmalenden in einer Parabel gehöre, ist mithin so zu beantworten: Was dem Grundgedanken oder der Intention einer Parabel dient, gehört zum lehrhaften Inhalt; was aber demselben nicht dient, ist blosse Ausmalung. —

60. Bisweilen lässt eine Parabel noch einer Frage Raum. Z. B. in der Parabel vom Säemann ist der Weg, der Felsengrund, das Dornengesäme und das gute Erdreich schlechthin gegeben, und es scheint daher, als ob der Stumpfsinn, die Flatterhaftigkeit u. s. w. ein blosses Verhängniss wären. Zu zeigen, ob und in wie fern diese fehlerhaften Zustände verschuldet seien, lag aber nicht in der Intention der Parabel. Diese Zustände waren für Jesum, den Säemann κατ᾽ ἐξ., allerdings etwas gegebenes, und auch für die Zuhörer waren sie Verhängniss geworden, vgl. v. 14. 15 und Par., welches freilich in ihren Anlagen gegründet war. — Die Schlusssentenz der Parabel von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 16) „Viele sind berufen, Wenige aber sind auserwählt“ — lässt die Frage übrig, in welchem Sinne das Wort ἐκλεκτοὶ hier zu nehmen sei. Das Wort selbst scheint auf eine uranfängliche göttliche Absicht hinzudeuten, als wenn sowohl die schnöde Ablehnung der Einladung als das dem einen Gaste mangelnde Feierkleid von dem Herrn des Hauses vorgesehen und beabsichtigt gewesen wäre. Dieses widerstreitet aber dem ganzen Inhalt des Gleichnisses: nicht nur fehlt es im ganzen Verlauf desselben an jeglicher Andeutung dieser Art, sondern ein solcher Gedanke würde die ganze Intention der Parabel alteriren. Das Wort ἐκλεκτοὶ ist vielmehr ex eventu verstanden und bezeichnet die, welche sich als der Berufung würdig herausstellen. Denselben Sinn hätte diese Gnome auch c. 20, 16, wo die Rec. und Lachm. sie haben, Tisch. aber auf Grund von Cod. Vat. Sin. und einigen andern Zeugen sie weglässt. — In Betreff der Parabel vom verlornen Sohn hat man sich oft gewundert, warum die Aufnahme und Begnadigung des verlornen Sohnes nicht als durch Christus vermittelt erscheine. Allein theils lag es ausserhalb der Intention des Gleichnisses, zu zeigen, wie und auf welchem Wege diese Begnadigung geschehe, da lediglich die Rückkehr des Sohnes und die Freude des Vaters zu constatiren war; theils lehrt ein Blick auf die Veranlassung und auf die Gleichnisse vom verlornen Schaaf und Groschen, dass Jesus das Kommen zu Ihm eo ipso als ein Kommen zum Vater, und Seine Aufnahme der Sünder eo ipso als Aufnahme derselben von Seiten des Vaters betrachtete. Ueberhaupt wird man bemerken, dass dasjenige, was man in einer

Parabel vermisst, entweder selbstverständlich ist oder ausserhalb der Intention derselben liegt. —

61. Es bleiben noch die ganz anders gearteten Johanneischen Gleichnisse übrig. Diese unterscheiden sich von den synoptischen dadurch, dass sie Allegorien, d. h. Schilderungen und nicht Erzählungen sind, und dass sie zum Inhalt Christus selbst im Verhältniss zu den Seinigen haben. Am klarsten ist die Allegorie vom guten Hirten (10, 11—18), wo das tertium comparationis die getreue und hingebende Fürsorge für die Seinen ist. Schwieriger ist die unmittelbar vorhergehende Allegorie von Christus als der „Thür zu den Schaafen". Diese werden als in eine Hürde eingeschlossen, mithin als ein geschlossenes Ganzes betrachtet. Der Hauptgedanke aber ist der Unterschied zwischen denen, welche auf rechtem — und denen, welche auf unrechtem Wege und in böser Absicht zum Hirtenamt kommen. Aehnlich ist in der Parabel vom guten Hirten der Unterschied zwischen diesem und dem Miethling der Hauptgedanke. Was ist nun aber das tertium comparationis zwischen Christus und der Thür? Offenbar meint Jesus mit dem ἐγώ nicht sowohl seine Person, als seinen Sinn, was aus der Antithese sich deutlich ergibt. — Die Allegorie von dem Weinstock und den Schösslingen endlich (15, 1—6) zeichnet sich dadurch aus, dass das Verhältniss zwischen Christus und den Seinigen nicht bloss als eine ethische Gemeinschaft, sondern als ein physischer Zusammenhang geschildert ist. Da entsteht die Frage, ob dieses Physische eigentlich gemeint, oder ob es nur eine bildliche Darstellung der ethischen Gemeinschaft sei. Es ist aber hinreichender Grund vorhanden, jenen wesentlichen Zusammenhang zwischen Christus und den Seinigen eigentlich zu verstehn. Darin werden wir nemlich bestärkt durch die Allegorie selbst, denn wenn wir diesen Zusammenhang uneigentlich verständen, so wäre kein Grund vorhanden, warum Jesus, wenn er von dem Verhältniss zwischen Ihm und den Jüngern reden wollte, dieses gerade so geschildert hätte. Auch weist das paränetische Moment des Gleichnisses (v. 4 „Bleibet in mir" etc. und v. 5 „Ausser mir könnet ihr nichts thun" — so wie v. 6) gerade auf diese Art der Gemeinschaft hin. Neben der aus dem Wortlaut selbst sich ergebenden Intention der Allegorie spricht dafür, dass der Evangelist auch sonst dieses Verhältniss, wenn auch in anderer Beziehung, als ein mystisches darstellt (4, 14; 6, 35. 48 sqq.).

β) Intention anderer lehrhafter Stücke.

62. Es kann sich hier nur um solche Abschnitte handeln, welche sich mehr oder weniger als ein einheitliches Ganzes darstellen. Ob

aber dieses der Fall sei, muss nach Ermittlung des Gedankenganges (§ 48—53) die erste Frage sein. Weder ist einem gegebenen Abschnitt um jeden Preis ein einheitlicher Grundgedanke unterzulegen, zumal wenn man zu diesem Zwecke genöthigt ist, Gedankenbestimmungen anzuwenden, welche dem Verfasser fremd sind; noch hat man oberflächlicher Weise auf einen einheitlichen Grundgedanken zu verzichten, wenn derselbe sich nicht alsobald darbieten will. Eben so ist es ein Fehler, wenn die kritische Frage, z. B. ob Jesus eine gegebene Rede an dieser Stelle, in dieser Weise und in diesem Umfang gehalten habe, und die exegetische Frage nach dem Sinn der fraglichen Rede mit einander vermengt werden. Beide Untersuchungen sind vielmehr von einander zu unterscheiden, und es ist das korrektere Verfahren, die exegetische Untersuchung vorauszuschicken, da in den meisten Fällen von dem Sinn und Gedankengang der Rede der Entscheid der kritischen Frage abhängt. Auch ist es ein Anderes, in welchem Zusammenhang und in welcher Form Jesus eine Rede ursprünglich vorgetragen, ein Anderes, in welchem Zusammenhang der Evangelist dieselbe genommen und wiedergegeben habe. Für den Exegeten ist die letztere Frage die erste. Das lehrreichste Beispiel dieser Art ist wohl die Bergpredigt (Matth. 5—7; Luc. 6, 20 bis Ende). Da beide Evangelisten in diesem Stücke so viele und grosse Differenzen darbieten, so ist in erster Linie jede unabhängig von der andern zu erklären und Sinn und Zusammenhang zu erforschen. Erst wenn dieses geschehen ist, so sind beide mit einander zu vergleichen und nach ihrem gegenseitigen Verhältniss zu prüfen. Das erstere Verfahren führt zu dem Ergebniss, dass Matthäus, wenn er auch nicht die Rede Jesu in ihrem ursprünglich begrenztern Umfang, sondern in Verbindung mit vielen andern Aussprüchen gegeben hat, dennoch c. 7, 28. 29 anzudeuten scheint, dass er das Ganze als eine einheitliche Rede wolle angesehen wissen; dass auf der andern Seite Lukas, der die Rede später und in kürzerer Form, aber keineswegs in besserm Zusammenhange, wiedergibt, dieselbe auch als Eine Rede habe geben wollen. Das letztere Verfahren weist nach, dass zwar beide Reden nach ihrem Hauptinhalt übereinstimmend und daher ursprünglich identisch —, aber nach Zeit und Ort und auch nach ihrem Einzelinhalt verschieden sind. Hieraus folgt, dass, wenn es sich um Intention und Grundgedanken handelt, nicht beide Reden identificirt werden dürfen. Wie ist nun die einheitliche Intention der beiden Reden zu ermitteln? Hier, wie überall, ist auf dem Wege der Induktion vorzugehn, d. h. vom Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen. Bei Matthäus zeigt die Rede folgenden Gedankengang: 5, 3—12 wird gesagt, welche

Art von Menschen Theil haben am Himmelreich; v. 13—16 ihre Bestimmung für die Welt angegeben; hierauf v. 17—48 das Gesetz des Himmelreiches erklärt; c. 6, 1—18 die Tugendübung im Himmelreich nach ihren gebräuchlichen Hauptbestandtheilen, Almosengeben, Beten, Fasten, auseinander gesetzt, und ebendaselbst v. 19—34 dieselbe nach ihrer Grundrichtung angegeben. Nachdem nun c. 7, 1—14 mehrere Sittengebote in lockerm Zusammenhange gegeben worden, so folgt c. 7, 15—20 eine Warnung vor den falschen Propheten nebst Angabe des Merkmals, woran man sie erkennen solle, und endlich v. 21—27 eine Warnung vor Selbsttäuschung nebst Angabe des Merkmals, woran man überhaupt die ächten und unächten Bürger des Himmelreiches erkenne. Sofern nun diese ganze Rede als Einheit zu betrachten ist, kann der Grundgedanke nur im Allgemeinen sein: „die Ordnung des Himmelreiches — im Gegensatze gegen die üble Art und Sitte der jüdischen Welt." — Bei Lukas, wo die Rede eine andere Stellung und eine weniger programmartige Bedeutung hat, zeigt dieselbe folgenden Gedankengang: c. 6, 20—26 Seligpreisung und Weherufe als Bezeichnung derer, welche zum Himmelreich geeignet seien und welche nicht; hierauf (ohne Gesetzeserklärung) das Grundgesetz der Liebe nach seinen verschiedenen Beziehungen, womit auch das spezielle Gebot „Richtet nicht . ." (v. 37) passend verbunden wird; v. 39—42 Weisung für die, welche Andere lehren und zurechtweisen wollen, v. 43—47 die Kriterien des ἀγαθὸς und des πονηρὸς, als Ueberleitung zu dem mit Matthäus übereinstimmenden Gleichniss vom Haus auf Sand und von dem Haus auf Felsengrund (v. 48. 49). Die Grundtendenz ist hier zwar ähnlich wie bei Matthäus; doch finden sich nicht geringe Verschiedenheiten: a) bei Lukas fehlen nicht nur mehrere Makarismen, sondern auch die Versicherung der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, die gegen die pharisäische Aeusserlichkeit gerichtete Auslegung des Gesetzes, die ganze der pharisäischen Scheinheiligkeit entgegengesetzte Darstellung der rechten Tugendübung nebst der Warnung vor irdischem Streben und irdischem Sorgen, ferner einige Gnomen wie die von der weiten und engen Pforte, und endlich die Warnung vor den falschen Propheten; das Wesentlichste aber ist das Fehlen der Polemik gegen die pharisäische Gesetzesauslegung und Tugendübung. b) Lukas hat Einiges, was bei Matthäus fehlt: die Weherufe gegen die Reichen und Glücklichen dieser Welt, ferner die Gnomen „Kann etwa ein Blinder einem Blinden Wegführer sein . . ." und „Der Schüler ist nicht über den Lehrer" u. s. w. (v. 39. 40), so wie „Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor . . ." (v. 45), ein Spruch, der bei Matthäus sich in einer ganz andern Rede

befindet (12, 34. 35). c) Manches, das beide gemein haben, ist bei Lukas anders als bei Matthäus: durch das Fehlen der Gesetzesauslegung erhält das Gebot der Feindesliebe und das Verbot der Rache eine andere Färbung als bei Matthäus; nicht nur sind mehrere Gnomen versetzt, wie das Gebot der Feindesliebe und das Verbot der Rache, sondern mehrere Gnomen stehen in einem andern Zusammenhang, wie z. B. „Richtet nicht“ (v. 37), „ein volles und gerütteltes Maass wird man euch geben, und mit welchem Maass ihr messet, wird euch wieder gemessen werden“ (v. 38), der Spruch vom Splitter und Balken (v. 41. 42) und der Ausspruch vom guten und schlechten Baum (v. 43—45), der hier nicht durch die Warnung vor den falschen Propheten motivirt ist. Fügen wir noch hinzu, dass die Rede bei Lukas zwei sehr bemerkbare Fugen enthält, nemlich zwischen v. 26 und 27, und zwischen v. 38 und 39: so kommen wir auf das Ergebniss, dass zwar beide Reden im Grund identisch sind, vgl. die Uebereinstimmung des Anfanges, des Schlusses und des wesentlichsten Inhaltes; dass aber doch, in Betracht der verschiedenen Zeitstellung und Situation der Rede, und in Betracht der vielen Verschiedenheiten, die Intention nicht dieselbe sein kann; dass die Rede bei Lukas 1) nicht den programmartigen Charakter hat wie bei Matthäus, 2) nicht die Antithese gegen den Pharisäismus enthält und dagegen 3) eine ausschliesslicher positive Aufstellung der Regeln gibt, welche im Reiche Gottes gelten.

63. Einfacher ist die Aufgabe, wo wir es mit einer Rede zu thun haben, welche ohne Parallele ist, wie z. B. die Johanneischen Reden. Die Schwierigkeit ist hier eine andere und besteht wesentlich darin, dass die Gedankenverbindung eine so flüssige und scheinbar zufällige ist (cf. § 48—53), dass man an einem durchgehenden Gedanken bisweilen verzweifeln könnte. Am sichersten ist ein solcher in der Rede c. 6, 26—59 zu verfolgen. Der Zusammenhang der Rede ist folgender: Jesus hatte nach der wunderbaren Speisung sich dem Zudrang des Volkes entzogen und an's jenseitige (d. h. westliche) Ufer des Sees begeben; das Volk aber suchte ihn auf und fand ihn endlich nach der Ueberfahrt zu Kapernaum. Doch Jesus, das sinnliche Motiv dieses Zudranges durchschauend, verweist die Gekommenen auf eine höhere (geistige) Speise: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον* . . . (v. 27. — *ἐργάζεσθαι* erwerben, sich verschaffen, cf. Theod. Prov. 21, 6: *ὁ ἐργαζόμενος θησαυρούς*, Herod. I, 24 init.: *ἐργασάμενον χρήματα*). Von der Aufforderung, sich um die unvergängliche Speise zu bemühen, geht also die Rede aus. Dazu kommt die Aufforderung des Volkes an ihn, ein *σημεῖον* zu verrichten ähnlich dem Mosaischen

Manna-Zeichen in der Wüste. Dieses gibt der Rede Jesu die bestimmte Richtung auf die Idee des Himmelsbrodes (v. 32. 33). — Ist dies der veranlassende Zusammenhang, so ist ferner auf den Gedankengang zu sehn. Dieser wird theilweise durch die Zwischenreden und Einwürfe des Volkes bestimmt. Nachdem Jesus das Volk auf das wahre Himmelsbrod verwiesen, so antworten sie: *Κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον.* Da sie mit diesen Worten ein Verlangen nach dem Himmelsbrod geäussert, so lautet die Antwort Jesu theils bestimmter erklärend (v. 35), theils aufmunternd (v. 37—40). Die Worte Jesu wecken aber durch die Aussicht auf das ewige Leben, das durch den Glauben an seine Person bedingt sei, den Anstoss und Widerspruch der Juden (v. 41. 42). Sie stossen sich vorzüglich an der Behauptung seiner himmlischen Abkunft. Jesus aber geht in diesen Anstoss selber gar nicht ein, sondern hält sich einfach an die Thatsache ihres Unglaubens und zeigt, dass der Glaube an Ihn freilich ein göttliches Werk und durch den geheimen Zug des Vaters in den Herzen der Menschen bedingt sei (v. 44 sq.), lenkt aber zurück zum Hauptgedanken, dass Er das Brod des Lebens sei, doch jetzt mit der steigernden Bestimmung, dass sein Fleisch, das er hingebe für die Welt, dieses Lebensbrod sei (v. 50. 51). Doch eben diese steigernde Bestimmung musste den Juden, die schon das Allgemeine nicht verstanden hatten, vollends unverständlich sein (v. 52). Statt aber dass die Rede sich zu ihrem captus herabliesse, um ihnen den Anstoss zu benehmen, steigt sie — nach Johanneischer Weise — immer höher und wird immer mysteriöser (v. 53—57), bis sie am Schlusse (v. 58) wieder bei dem Grundgedanken ausmündet: „Dieses ist das Brod, das vom Himmel gekommen" u. s. w. Es kann demnach kein Zweifel sein, dass der Gedanke „Christus ist das wahre Himmelsbrod" der Grundgedanke der Rede ist. Doch ist noch auf einiges Besondere aufmerksam zu machen: 1) dass Jesus — obschon die *ὄχλοι* aus Dankbarkeit für die wunderbare Speisung ihn einen Tag lang aufgesucht und endlich sich freuen, ihn gefunden zu haben — sie doch als Ungläubige behandelt, d. h. als solche, die nicht einmal um der Zeichen willen, geschweige denn aus einem höhern Motiv, zu ihm gekommen seien; er scheint also die Dankbarkeit für das Sattgewordensein geringer anzuschlagen als den Glauben um der Zeichen willen, den er sonst gar nicht hoch anschlägt (v. 26 sq. 36. coll. 2, 23—25; 4, 48). 2) Die Idee, dass Er das wahre Himmelsbrod sei, wird der geschichtlichen Vorstellung von dem Manna in der Wüste als dem vermeintlichen Himmelsbrod entgegengesetzt, und zwar so, dass selbst dem Geber des einen, Moses, der Geber des andern, Gott, antithetisch gegenüber gestellt wird (v. 32. 58). 3) Die Idee,

dass Sein in den Tod hingegebenes Fleisch die wahre Himmelsspeise sei, ist ja die Idee des Abendmahls, während unser Evangelist bekanntlich keine Abendmahls-Einsetzung hat; — eine Idee, welche historisch betrachtet damals absolut unverständlich sein musste. — Wir haben es hier bloss mit der logischen Exegese, nicht mit der Kritik zu thun. Von jenem Standpunkt ist folgendes zu sagen: ad 1) Aus diesem Zuge, wie aus andern (vgl. insbesondere 4, 47. 48), geht klar der ganz andere Glaubensbegriff des Johanneischen Evangeliums hervor: er ist intellektualistischer oder näher intuitiver als bei den Synoptikern. Ad 2) Den Gegensatz zwischen dem geschichtlich-empirischen und dem idealen Begriff des Himmelsbrodes verstehen wir erst aus Philo, welcher das Manna in der Wüste auf den Logos deutet und diesen für das wahre Lebensbrod erklärt (De profugis, Ed. Mang. I, 566): „*Διδαχθήσονται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοπρόπου ὅτι Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος, ὃν ἔδωκε κύριος αὐτοῖς φαγεῖν.* „*Τίς οὖν ὁ ἄρτος;* *εἶπε.* „*Τοῦτο, φησί, τὸ ῥῆμα ὁ συνέταξε κύριος.*“ Wenn nun Philo den Logos für das wahre Manna erklärt, wenn nach Johannes Christus der Logos ist, und wenn der Johanneische Christus sich — im Hinblick auf das Manna — das wahre Himmelsbrod nennt, so wird man nicht irren, wenn man hier die Anwendung der Alexandrinischen Logos-Idee auf Christum wiederfindet*). Ad 3) Es ist kein Zweifel, dass der Evangelist — angesichts der judaisirenden Passah- und Abendmahlsfeier — die Abendmahlsidee ihrer historisch-empirischen Gestalt entkleiden und idealisiren wollte. Diese Idee, welche dem *ὄχλος* völlig unverständlich bleiben musste, ist nicht geschichtlich, sondern aus der Intention des Evangelisten zu erklären, zu welcher eben die Hervorhebung des Contrastes zwischen dem Wissen Jesu und der Stumpfsinnigkeit der Menschen (man denke an das Gespräch mit Nikodemus) wesentlich gehört. —

64. Von entscheidender Wichtigkeit für die Ausmittlung der Intention eines Abschnittes ist die Beachtung des Zusammenhanges ganz vorzüglich in den Neutestamentlichen Briefen, denn hier bilden die einzelnen Stücke meistens so integrirende Theile des Ganzen, dass nicht nur das unmittelbar Vorhergehende, sondern nicht selten die Anlage und Oekonomie desselben zu berücksichtigen ist. Hier tritt aber eine Schwierigkeit ein: auf der einen Seite gilt die Regel, dass der Exeget vom Verständniss des Einzelnen ausgehn muss, um zu demjenigen des Allgemeinen zu gelangen; hier aber ist die Forderung aufgestellt, dass zuerst das Allgemeine erkannt werde, um das Ver-

*) Es wird mit dieser Bemerkung in das Gebiet der Real-Erklärung übergegriffen, aber diese *πρόληψις* war hier unvermeidlich.

ständniss der einzelnen Theile zu erreichen. Die Lösung dieses Widerspruches besteht darin, dass das Verständniss des Ganzen wie der einzelnen Theile nur durch wiederholte Operationen erreicht wird und dass — wenn mit der ersten Methode in jedem Fall der Anfang gemacht werden muss — ein nachfolgendes Verfahren den umgekehrten Weg einzuschlagen hat. Diese beiden Methoden, vom Einzelnen zum Allgemeinen und vom Allgemeinen zum Einzelnen müssen öfter wiederholt werden und einander ergänzen. Wollte man gegen die erste Forderung, dass im Anfang vom Einzelnen ausgegangen werde, geltend machen, dass ja auf höhern Schulen der Lehrer damit anfange, seinen Schülern einen allgemeinen Begriff von dem Schriftsteller und seinem Werke beizubringen, ehe er mit ihnen die Lektüre des letztern selbst beginne: so ist zu erwidern 1) dass der Lehrer selbst auf dem erstern Wege zum allgemeinen Begriff gelangt sein muss, ehe er diesen seinen Schülern mittheilen kann, und 2) dass auch der Schüler, wenn er später nicht bloss auf die Worte des Meisters schwören, sondern sich eine selbstständige Erkenntniss des Ganzen erwerben will, auf demselben Wege von Unten hinauf zu derselben gelangen muss, um sich den vom Lehrer erhaltenen Begriff entweder bestätigen oder berichtigen zu lassen. Die auf diesem Weg erlangte Erkenntniss des Ganzen muss aber nun wiederum das Mittel werden, um zur Einsicht in die Bedeutung der einzelnen Theile zu gelangen.

65. Erläutern wir das Gesagte an einem der streitigsten Beispiele, nemlich an Röm. 7, 7—24. Die Frage ist die, ob Paulus in diesem Abschnitte den Zustand des Wiedergebornen oder des Unwiedergebornen habe schildern wollen, — oder genauer, ob der ἐγὼ in demselben der christliche oder der vorchristliche sei. Fast die ganze voraugustinische Theologie, mit Ausnahme des Methodius, hat in diesem Abschnitt den vorchristlichen Zustand des Paulus beschrieben gesehen. Ja Augustinus selbst und Hieronymus waren vor dem pelagianischen Streite nicht anderer Meinung. Ihnen folgten Abélard, Thom. Aq. und Erasmus. Aber im Streite mit den Pelagianern änderten Augustin und Hieronymus ihre Meinung und erklärten die Stelle vom Zustande des Wiedergebornen. Der Auktorität dieser grossen Kirchenväter folgten nun die meisten abendländischen Lehrer, insonderheit die Reformatoren und altprotestantischen Exegeten. Abweichender Meinung waren nur W. Musculus, Castellio, F. Socinus und die Arminianer. Aber gerade im Gegensatze gegen die Sozinianer und Arminianer hielt man an der Augustinischen Ansicht um so eifriger fest und diese galt auch noch in neuerer Zeit, gegenüber den Rationalisten, durchaus für die orthodoxe. Aber nicht nur So-

zinianer, Arminianer und Rationalisten, sondern auch A. H. Franke, G. Arnold, Buddäus und Bengel huldigten der voraugustinischen Ansicht. Diese gelangte nun um so mehr zur Geltung, je mehr die Exegese sich von den Fesseln der Dogmatik befreite und auf richtige hermeneutische Grundsätze gestellt wurde, und wurde von den bewährtesten Exegeten, einem De Wette, Rückert, Baumgarten, Crusius, Meyer, Tholuck, Fritzsche, van Hengel, adoptirt und verfochten. Erst in der neusten Zeit sind die der alten Orthodoxie zugewandten Theologen, Delitzsch (nicht Hofmann), Kohlbrügge und namentlich Philippi, zur Augustinischen Erklärung zurückgekehrt. Die Gründe für letztere sind nach Philippi folgende: *α*) Zwar werde v. 7—13 augenscheinlich der Stand des Unwiedergebornen beschrieben, wie aus den Praeteritis erhelle; aber von v. 14 an gehe die Rede in's Präsens über und beschreibe also einen gegenwärtigen Zustand; *β*) was v. 17 (*σύμφημι τῷ νόμῳ*), v. 19 (*οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθὸν . . .*) und insonderheit v. 22 (*συνήδομαι τῷ νόμῳ . . .*) gesagt sei, könne der Unwiedergeborne nicht von sich sagen; *γ*) v. 25 widerstreite vollends der Annahme des unwiedergebornen Zustandes (*εὐχαριστῶ τῷ θεῷ . . .*); *δ*) Gal. 5, 17 sei eine offenbare Parallelstelle zu der unsrigen, und da könne kein Zweifel sein, dass der bekehrte Zustand gemeint sei. Dies ist der Stand und das Interesse der Frage. — Auf welchem Wege gelangen nun wir zum richtigen Ergebniss? 1) Durch Untersuchung des Einzelnen, insonderheit der exegetischen Momente, auf welche von den Anhängern der Augustinischen Ansicht Gewicht gelegt wird. Die erste Frage ist: wer ist der *ἐγώ*? spricht Paulus von sich allein, oder spricht er — *κατὰ μετασχηματισμὸν* — von einer ganzen Klasse von Menschen? Dass das Letztere gemeint sei, geht sowohl aus allem dem, was von dem *ἐγὼ* prädizirt wird und nicht bloss individuell ist, als aus der Analogie ähnlicher *μετασχηματισμοὶ* hervor, vgl. Gal. 2, 19. 20; 1 Cor. 4, 3. 4. coll. 6. *α*) Streitig ist aber vorzüglich, ob mit v. 14 eine Veränderung der Situation eintrete, wie die angegebene ist. Zwar schwankt die Lesart zwischen *γὰρ* (אBCFGK Verss. und PP.) und *δὲ* (ADEL Verss. PP.), aber *γὰρ* hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, nicht bloss wegen des Gewichtes von Cod. B und א, sondern auch, weil *δὲ* besser zu passen schien und daher dem *γὰρ* eher substituirt werden konnte als v. v. Ist aber *γὰρ* zu lesen, so ist schon deshalb, aber auch weil v. 14 kein erzählender oder beschreibender, sondern ein reflectirender Gedanke über das Vorhergehende ist, die Annahme eines Ueberganges vom unbekehrten zum bekehrten Zustand unzulässig. Aus dem Uebergang von der Beschreibung zur Reflexion erklärt sich auch der Uebergang vom Aorist zum Präsens hinlänglich, und gemäss dem

μετασχηματισμὸς wird das Präsens auch im folgenden beibehalten. — Wenn ferner gesagt wird, die Worte v. 17, 19 und 22 passen nicht auf den unwiedergebornen Zustand, so ist dies kein exegetischer, sondern ein dogmatischer Grund und beruht nicht sowohl auf einer thatsächlichen Aussage des sittlichen Bewusstseins, als auf einer dogmatischen Interpretation desselben. — *β*) Mit mehr Grund wird auf v. 25 als Instanz gegen die voraugustinische Erklärung der Stelle verwiesen; aber es kommt theils auf die richtige Lesart, theils auf den Zusammenhang an. Die Lesart schwankt zwischen *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* (Rec. c. ℵAKL al. plurim. Verss. PP. graec.), *χάρις τῷ θεῷ* (c. B. fast allein, einige Verss. und PP.) und *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* (DEF Verss. It. Vulg. und PP. lat.). Die letztere Lesart ist dadurch verdächtig, dass sie aus dem Streben, die Frage v. 24 nicht unbeantwortet zu lassen, entstanden zu sein scheint. Ob aber *εὐχαριστῶ* oder *χάρις τ. θ.* gelesen werde, ändert an der Hauptfrage nichts. Was den Zusammenhang betrifft, so kündigt sich v. 25 als Uebergang von v. 24 zu 8, 1 an. V. 25 würde also nur dann eine Unterstützung der Augustinischen Erklärung sein, wenn dieser Vers noch ganz zum Vorhergehenden gehörte und die hergebrachte Capitel-Abtheilung maassgebend wäre. — Endlich *γ*) wird Gal. 5, 17 als Beleg für die Augustinische Erklärung angeführt; dort aber ist von dem Zwiespalt zwischen dem *πνεῦμα* und der *σάρξ*, hier aber von dem Zwiespalt zwischen dem *νοῦς* und der *σάρξ* gesprochen. Nun lehrt aber die Paulinische Psychologie, dass dem Apostel *πνεῦμα* und *νοῦς* niemals gleichbedeutend sind. Die Stelle ist daher keine vollkommene Parallelstelle und kann also für die Erklärung der unsrigen nichts beweisen. Durch die Einzelerklärung ist mithin der Ungrund der Argumente für die Augustinische Erklärung unserer Stelle nachgewiesen. — 2) Entscheidend aber für die gegentheilige Auffassung ist der Zusammenhang im Grossen und Ganzen. Der ganze erste Theil unsrer Briefe ist darauf gerichtet, nachzuweisen, dass der Mensch nicht durch das Gesetz, sondern aus Gnaden, durch den Glauben gerechtfertigt werde. Cap. 1—3 wird dieser aus der allgemeinen Sündhaftigkeit sowohl der Heiden wie auch der Juden dargethan. Cap. 4 wird gezeigt, dass dies keine neue, sondern eine schon im Alten Testamente enthaltene Lehre sei. Cap. 5 wird die ganze segensreiche Folge der Glaubensgerechtigkeit theils im Bewusstsein des Gerechtfertigten (v. 1—11), theils in der religiösen Geschichte der Menschheit (v. 12—21) nachgewiesen. In Cap. 6 wird ein wichtiger Einwand, der aus 5, 20. 21, d. h. daraus, dass die Sünde mächtig werden musste, damit die Gnade in ihrer Uebermacht offenbar würde, hergenommen werden könnte, widerlegt. Da nun aber

immer noch die Frage übrig blieb, warum denn das Gesetz zur Rechtfertigung nichts beitrage, so wird diese Frage in Cap. 7 behandelt: zuerst vorläufig so, dass an einem Analogon gezeigt wird, wie der Mensch dadurch, dass er in ein anderes Verhältniss getreten, von dem ersten frei geworden sei; dann aber ex professo, indem psychologisch nachgewiesen wird, wie durch das Gesetz nur das Bewusstsein der Sünde und der Zwiespalt geweckt wird. Dieses wird so ausgeführt, dass zuerst (v. 7—13) — unter Verwahrung gegen die Zulage, als ob das Gesetz selbst etwas Böses sei — die Thatsache nachgewiesen wird, dass mit dem Eintreten des Gesetzes in das Bewusstsein die Sünde rege geworden sei; dass dann (v. 14—23) psychologisch anschaulich gemacht wird, woher das komme, dass das Gesetz, obschon an sich gut, dennoch die unschuldige Ursache des Sündenbewusstseins und Zwiespaltes sei: nemlich von seinem Verhältniss zur fleischlichen Natur des Menschen, welche es bloss offenbar machen, aber nicht überwinden könne. So bleibe dem Menschen unter dem Gesetze nichts als das schmerzliche Bedürfniss nach Erlösung. — Ganz anders sei der Stand in der Gnade, dessen Seligkeit, neue Verpflichtung und Trost in Cap. 8 ausgeführt wird. — Es ist — wie die vorhergehende Exposition zeigt — schon eine ungeschickte Fragestellung: ob in der besprochenen Stelle der Zustand des Wiedergebornen oder des Unwiedergebornen beschrieben werde. Vielmehr ist es der Stand unter dem Gesetz und der Stand in der Gnade, die in Cap. 7 und 8 einander gegenübergestellt werden. Soll aber diese Frage dennoch gestellt werden, so hängt ihre Beantwortung von der Frage ab, ob Paulus den Stand unter dem Gesetze, der unwidersprechlich in dem erwähnten Abschnitt beschrieben wird, zu dem wiedergebornen Stand rechne. Diese Frage muss aber, wenn man nicht die ganze paulinische Lehre auf den Kopf stellen will, entschieden verneint werden, cf. Röm. 7, 24 coll. 8, 1—4; 10, 4; Gal. 2, 19—21; 3, 23—26. — So wird die streitige Stelle theils auf induktivem, theils auf deduktivem Wege zur Klarheit gebracht.

γ) Die Intention prophetischer Abschnitte.

66. In keinem Gebiete der Exegese hat von Alters her so viel Willkühr und Verwirrung geherrscht wie in der Erklärung des prophetischen Stoffes der Bibel. Diese Verwirrung und Willkühr hat ihren Grund 1) darin, dass man weit weniger bedacht gewesen ist, die Meinung des Schriftstellers zu erforschen, als in dem prophetischen Stücke dasjenige zu suchen, was man selbst gern darin finden wollte,

und 2) in der falschen Vorstellung von der Prophetie. — Was den ersten Punkt betrifft, so ist bereits früher darauf hingewiesen worden als auf einen Grundfehler der Ausleger und die fruchtbare Quelle unzähliger Irrthümer; es muss daher gerade hier mit Nachdruck wiederholt werden, dass alle Schriftauslegung ohne Ausnahme es in erster Linie mit Erforschung des Sinnes als einer historischen Thatsache zu thun hat. Was den zweiten Punkt anbelangt, so ist zu beklagen, dass auch noch in jüngster Zeit vortreffliche Männer sich haben verleiten lassen, im Streben nach Tiefsinn den prophetischen Worten der biblischen Schriftsteller einen Sinn unterzulegen, an welchen diese schwerlich je gedacht hatten, — im Gegensatz freilich gegen eine ernüchternde und entleerende Auffassung, welcher Alles „Mystizismus" war, was über ihren Horizont gieng. Es kommt also auf den wahren Begriff der Prophetie an, und dieser ist vornemlich aus dem Alten Testament und aus den Produkten des noch frisch sprudelnden prophetischen Geistes zu gewinnen; vor allem aus den biblischen Ausdrücken, welche einen Propheten bezeichnen: רֹאֶה Schauer (1 Sam. 9, 9) oder חֹזֶה ebendaselbst (Jes. 1, 1; Am. 1, 1), vorzüglich aber נָבִיא (v. Rad. inus. נבא, aber Arab. verkündigen, II. Conj. prophezeien; coll. hebr. נאע sprudeln, hervorsprudeln: Prov. 18, 4, womit auch zu vergleichen נט...ף stillare, Hiph. prophezeien, und מַטִּיף Prophet. Mich. 2, 11) entweder pass. ein von Gott Inspirirter oder Belehrter; oder intrans. Sprecher, Redner, cf. Exod. 7, 1 (Moses zu Aaron wie Gott zum Propheten, Aaron Mosis Nabi = Sprecher, coll. 4, 16), Amos. 3, 7. 8 (das Prophezeien die nothwendige Folge des Redens Gottes). Zu beachten sind ferner die Ausdrücke, mit denen der Hebräer die Einwirkung Gottes auf den Propheten bezeichnet: „Meine Worte in seinen Mund legen" (Num. 23, 12. 16; Deut. 18, 18); „seinen Geist ausgiessen" (Joël 3, 1. coll. Jes. 44, 3); — „es gerieth über ihn der Geist Jehova's" (Judd. 14, 6. 19; 15, 14; 1 Sam. 10, 6) — „es kam auf ihn der Geist Jehova's" (1 Sam. 19, 20—23) u. s. w. Diese Einwirkung erscheint als eine höhere Macht, die jedoch das Bewusstsein und die Freiheit des Propheten nicht aufhebt (Num. 23, 12; Jes. 8, 11; Jer. 20, 7. 9). Der Prophet bezeichnet (Num. 24, 3. 4) sich selbst als den Mann geöffneten Blicks, der da hört Gottes Worte, der Gesichte des Allmächtigen schaut — enthüllten Auges. Zum Prophetenamt wird Einer von Gott berufen (Jes. 6; Jer. 1; Am. 7, 15) und sein Amt ist: das Volk zu ermahnen und zu warnen: (Mich. 3, 8; Jer. 23, 22; Ezech. 33, 3—9). Amtliche Epitheta des Propheten sind: „Mann Gottes" (1 Sam. 2, 27; 1 Reg. 12, 22; 13, 1), „Wächter" (צֹפֶה Jerem. 6, 17; Ezech. 3, 17; 33, 2. coll. Hab. 2, 1). Der Prophet ist also der von Gott berufene

und begeisterte Verkündiger Seines Rathes und Willens — und zwar überhaupt (Joël 1; Am. 3; Jes. 1 etc.), besonders in Bezug auf die Zukunft der Theokratie (Joël 3, 1—5; Am. 9, 11—15; Mich. 4, 1—4; Jer. 31, 31—34; Ezech. 11, 17 sq.; 36, 22—27; Jes. 40—66, vorzüglich 43, 18. 19; Jer. 26, 2—6 etc.). — Dass die Propheten zwar vom Geiste Gottes ergriffen und begeistert, aber nicht bewusst- und willenlose Organe desselben waren, geht hervor 1) aus dem Umstande, dass sie hinterher ihre Offenbarungen aufschreiben konnten, vgl. vorzüglich Jerem. 36; und 2) dass noch der Apostel das *προφητεύειν* von dem *γλώσσαις λαλεῖν* bestimmt unterscheidet, cf. 1 Cor. 14, 4. 5. 22—24. So fern sich des Propheten Rede auf die Zukunft bezieht, ist die Weissagung bald unbedingt (Num. 23, 19; Jes. 54, 10; Jer. 31, 36. 37; 33, 19—26), — und zwar unbedingte Weissagung der Strafgerichte sowohl (Jerem. 5 und 6; 11, 1—17; 15, 1—9; Am. 1, 4—8. 5. u. a.), als der Verheissungen (Joël 3 und 4; Am. 9, 11—15; Hos. 2, 14—23; Jes. 8, 23 bis 9, 6. 11. 35. 40 sqq.; Jer. 31 etc.), — bald durch das Verhalten des Volkes bedingt (Joël 2, 12—14; Jerem. 7, 5—7; 15, 19; 18, 5—10; 26, 3. 13; 36, 3; Ezech. 18, 11—27). Stets aber beruht die Weissagung auf dem geschichtlichen Boden, wo der Prophet lebt, und hat diesen zu seiner Voraussetzung. Cf. Joël 3, coll. 2, 21—27; Amos. 1 und 2; Hos. 4 sqq.; Jes. 7; 8, 23 bis 9, 6. 11, s. vorzüglich v. 11 sqq.; Jes. 40—66, s. vorzüglich 45 u. a. — selbst Daniel, vgl. vorzüglich c. 11 (wozu Hieron.) und vgl. den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Im Neuen Testament: Matth. 24 Par.; 2 Thess. 2, 1—9, s. vorzüglich v. 6. 7; Apoc., wo insonderheit zu vergleichen 7, 14; 11, 1. 2. 17, 9—11. Endlich — und dies ist einer der wichtigsten Punkte — geht die Tendenz der Weissagung nicht sowohl dahin, der Wissbegierde zu dienen, als das Volk (die Gemeinde) zur Busse, zum Glauben und zur Standhaftigkeit zu erwecken. So wie der biblische Monotheismus nicht ein spekulativer (wie etwa bei den Brahmanen und bei den Eleaten), sondern ein praktischer ist (cf. Exod. 20, 3 sq.; Deut. 6, 4 sq.; Jes. 41, 1—4; 42, 8; 44, 6 sqq.; 46, 1—11; Jer. 2, 13; 17, 5—8), so ist die Prophetie des einigen Gottes ihrer ganzen Intention nach wesentlich praktisch (cf. insonderheit Joël 1 und 2; Am. 3; Hos. 5, 1—6, 11; 14, 2—10; Mich. 6, 1—8; 7, 1—6; Jes. 1, 2—31. 5; Jerem. 2, 1—3. 5; 3, 6 bis 6, 30; 7—9 etc.; Jes. 40—66). — Dies sind nur skizzenhafte Züge, deren nähere Ausführung siehe bei Knobel, der Prophetismus der Hebräer, 1837. Hitzig, Einleitung zum Propheten Jesaja, 1833. B. Köster, die Propheten des Alten und Neuen Testamentes, 1838. H. Ewald, die Propheten des Alten Bundes, 1. Bd., 1840 und

später. J. Bunsen, Gott in der Geschichte, Thl. I, S. 221 u. ff. F. Bleek, Einleitung in's Alte Testament, 1860, S. 409 sqq. — In anderer Weise Hengstenberg, Christologie des Alten Testaments, 2. Aufl., 1857. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841 und 1844. Auberlen, der Prophet Daniel und die Apokalypse, 2. Aufl. 1857. Vgl. dagegen Bertheau in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, J. 1859, S. 314 sqq. und S. 593 sqq. — gegen welchen wiederum Oehler, Art. „Weissagung" in Herzogs RE.; H. Schulz, Alttestamentliche Theologie, I, S. 147 sqq. Siehe auch Oehlers Programm „Ueber das Verhältniss der Alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik" 1861.

67. Wenn aber auch der Ausleger die rechte Ansicht von der Prophetie besitzt, so kann er dennoch auf Schwierigkeiten stossen. Die hauptsächlichsten sind folgende: a) Es kann vorkommen, dass die Zeit, in welcher der Prophet schrieb, und folglich die geschichtliche Grundlage unklar und streitig ist, z. B. im Alten Testament bei Obadja, im Neuen Testament bei 2 Thess. 2, 1—12. — b) Die poëtische oder rhetorische Form der Prophetie kann es ungewiss lassen, Was zum Inhalt und Was zur bildlichen Form gehört, — eine Schwierigkeit, welche freilich die Erklärung der Neutestamentlichen Weissagung weniger drückt als diejenige der Alttestamentlichen. — c) Einige Male kann es unklar sein, ob der Prophet von einer zukünftigen oder von einer gegenwärtigen Sache redet, wie z. B. im Alten Testament Nah. 3, 1 sqq. — im Neuen, was 2 Thess. 2, 5 sq. vom ἀντικείμενος und κατέχων gesagt ist. — d) Es kommt vor, dass zwischen der Weissagung und Erfüllung sich eine auffallende Inkongruenz wahrnehmen lässt, und zwar nicht nur in Einzelheiten, sondern in Gesammtweissagungen, wie zwischen den triumphirenden Reden des babylonischen Jesajah und dem ärmlichen Erfolg der jüdischen Restauration, cf. Hagg. 2, 3; Nehem. 1 und 2; Joseph. Arch. l. XI. Vgl. ferner die messianischen Weissagungen Jes. 8, 23 bis 9, 6; 11, 1 10 u. a. mit dem Erfolg; im Neuen Testament die Weissagung der baldigen Parusie (Matth. 16, 27. 28; 26, 64 und Par.; 1 Thess. 4, 15; 1 Cor. 15, 51) mit der Geschichte. — e) Manchmal lässt sich zwar eine gewisse Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung nicht in Abrede stellen, aber in der Weissagung erscheinen Thatsachen verbunden, welche nachher geschichtlich weit auseinander liegen, wie Matth. 24; Marc. 13 die Zerstörung Jerusalems und die συντέλεια τοῦ αἰῶνος. — f) Endlich erscheint die Vollendungszeit bald als nahe bevorstehend, z. B. Matth. 10, 23; 16, 28; 1 Thess. l. c. und 1 Cor. l. c.; Apoc. 1, 3; 22, 7. 12. 20, bald in die Ferne gerückt, cf. Matth. 13, 31-33; 24, 14; 2 Thess. 2, 2—4, endlich die ganze

Reihe von Ereignissen, welche nach dem Apokalyptiker zwischen seiner Zeit und der Parusie noch eintreten sollen. Jede dieser Stellen ist zunächst aus ihrem Zusammenhang zu erklären, doch sind gewisse allgemeine Gesichtspunkte nothwendig, ohne welche die wesentlichsten Schwierigkeiten nicht gelöst werden können. Indem wir auf den vorigen Paragraphen verweisen, heben wir hier folgendes hervor: a) Allerdings lässt sich die geschichtliche Situation und Basis nicht überall mit Sicherheit feststellen, aber bisweilen ist die Schwierigkeit weniger im Texte selbst enthalten, als hervorgebracht durch ein theologisches Interesse. Es kann nicht genug gesagt werden, dass dieses hinter den exegetisch-geschichtlichen Thatbestand ganz zurücktreten muss. b) Was das Verhältniss der Weissagung zur Erfüllung betrifft, so soll bereits aus dem vorigen Paragraphen klar geworden sein, dass zwar den Propheten ein erleuchteter Blick in die Zukunft des Reiches Gottes verliehen war, dass aber die Prophetie weder sich auf alle Einzelheiten bezog, noch auch im Ganzen das Zukünftige mit chronikartiger Nüchternheit und Unfehlbarkeit vorhersehen konnte und wollte, sondern wesentlich durch die politisch-religiöse Situation, in welcher der Prophet lebte, bedingt und in ihren Aussprüchen bildlich und rhetorisch gefärbt war; dass überhaupt der göttliche Geist, von dem der Prophet ergriffen war, nicht mit mechanischer oder magischer Nothwendigkeit wirkte, noch das Menschliche in ihm aufhob, sondern dieses vielmehr weihte und steigerte. Aus dieser menschlich gehobenen Gemüthsverfassung ist die Inkongruenz zwischen der hoffnungsvollen Prophetie und dem dürftigen Erfolg, — aus der nationalen und temporellen Beschränkung des Propheten der Widerspruch zwischen dem national- und politisch-gefärbten Inhalt der Prophetie und dem universellen und geistigen Erfolg zu erklären. c) Dass das Ende bald als nahe bevorstehend, bald als weit entfernt erscheint, ist daraus zu erklären, dass die prophetische Erleuchtung sich im Wesentlichen nur auf die allgemeine und sachliche Entwicklung des Reiches Gottes, nicht aber auf das Lokale und Temporelle bezieht. Der vulgären, noch in diesem Jahrhundert theologisch verfochtenen, Meinung, dass die Göttlichkeit der Prophetie sich hauptsächlich in dem Eintreffen einzelner Dinge erweise, muss als wahre Ansicht vielmehr die entgegengestellt werden, dass die Weissagung um so unsicherer wird, je mehr sie sich auf Einzelnes und Empirisches, auf Lokales und Temporelles bezieht, und dagegen um so sicherer und göttlicher ist, je mehr sie auf das Allgemeine und Ideale gerichtet ist.

68. Zur Erläuterung des Gesagten diene die eschatologische Rede Jesu Matth. 24. (coll. Marc. 13; Luc. 21). Die Rede ist ihrem

eschatologisch-belehrenden Theile nach in Danielische Farben getaucht, vorzüglich bei Matthäus, wo Daniel selbst (v. 24) ausdrücklich erwähnt ist. Wesentlich Danielisch sind folgende Züge: v. 15 coll. Dan. 9, 27; v. 21 coll. Dan. 12, 1; v. 30 coll. Dan. 7, 13. Wie überhaupt zur Zeit Jesu und der Apostel die Messias-Idee sich Danielisch gestaltete, zeigen Aussprüche wie Matth. 13, 43 coll. Dan. 12, 3; Matth. 16, 27 sq. 26, 64 coll. Dan. 7, l. c., ferner 2 Thess. 2, 4 coll. Dan. 11, 36 und das ganze Buch der Apokalypse. Fraglich ist im spezifisch-eschatologischen Theile das Verhältniss der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zur συντέλεια τοῦ αἰῶνος und zur Parusie. Die ausdrückliche Erwähnung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems findet sich zwar nur bei Lukas (v. 20—24); aber auch bei den ersten Evangelisten ist der Zusammenhang beider Ereignisse wenigstens vorausgesetzt (cf. Matth. v. 3 sqq.; Marc. v. 3 sqq.; Matth. v. 15. 16; Marc. v. 14). Hier ist die Hauptschwierigkeit die, dass Jesus 1) seine persönliche und himmlische Wiederkunft als in naher Zukunft bevorstehend, und 2) dieselbe als mit dem Gericht über Jerusalem eng verbunden dargestellt hat, — welches beides bekanntlich durch die Geschichte widerlegt ist. Entweder hat also Jesus geirrt und geschwärmt oder wir müssen diese Weissagung anders verstehn. Doch wie sollen wir sie verstehn? wir können α) dennoch die Weissagung der Zerstörung Jerusalems und diejenige der Parusie von einander zu trennen suchen, was aber eine exegetische Gewaltthat und als solche längst verurtheilt ist; oder wir können β) die so plastische Weissagung von der Parusie idealisiren und sagen: Jesus habe seine geistigen Ideen in sinnlichen Bildern ausgedrückt, nicht aber gemeint, dass diese eigentlich verstanden werden sollten. Was soll dann aber der ideale Sinn dieser sinnlichen Bilder sein? dass sein Reich, seine Wahrheit in nächster Zukunft in Herrlichkeit erscheinen werde, wozu die Zerstörung Jerusalems, der Untergang der jüdischen Theokratie die Vorbedingung sei. Aber dazu ist keine exegetische Berechtigung vorhanden, weder in dieser eschatologischen Rede selbst, noch in irgend welchen andern Reden und Aussprüchen Jesu. Oder γ) es wird angenommen, die Jünger und bezüglich die Evangelisten hätten den Herrn missverstanden. Dafür scheinen unverwerfliche Gründe zu sprechen, hauptsächlich aber der Widerspruch mit Stellen wie Matth. 13, 31—33; Marc. 4, 26—29, nach welchen das Gottesreich nicht wie ein Deus ex machina erscheinen, sondern sich von kleinen und verborgenen Anfängen aus entwickeln soll; ferner mit Matth. 20, 25—28 u. a., wonach das Wesen des Reiches Christi nicht äussere Macht und Herrlichkeit, sondern dienende Liebe ist. Dessen ungeachtet ist die Annahme eines solchen

Missverständnisses, welches von allen Jüngern und Aposteln, auch von Paulus (1 Cor. 15, 51; 1 Thess. 15, 15—17) getheilt worden wäre, eine höchst gewagte und willkührliche. Welche Gewähr hätten wir nach einem solchen allgemeinen und tiefgreifenden Missverständniss, dass sie irgend etwas von den Worten des Meisters recht verstanden hätten? Und was den Widerspruch mit den andern angeführten Aussprüchen Jesu betrifft, so ist es ja nicht undenkbar, dass Jesus allerdings als nächste Bestimmung des Gottesreiches dessen stille und allmählige Entwickelung, als Abschluss aber eine grosse Manifestation und Krisis angenommen hätte. δ) Es scheint demnach der nüchternen und ehrlichen Exegese nur die Annahme übrig zu bleiben, dass Jesus wirklich, im Wesentlichsten wenigstens, das gesagt und es so gesagt habe, wie wir es namentlich Matth. 24 und Marc. 13 lesen. Dieselbe Prädiktion von seiner in naher Zukunft zu erwartenden Parusie findet sich ja auch Matth. 10, 23, insonderheit 16, 27 sq.; 19, 28; 26, 64. Was hilft es, diese Erwartung in der grossen Zukunftsrede exegetisch zu beseitigen, wenn die andern Aussprüche, welche im Wesentlichen dasselbe sagen, stehn bleiben? Und woher käme es denn, dass der sonst so scharf denkende Apostel Paulus dieselbe derb-sinnliche Vorstellung von der Parusie und dem Endgericht hat (1 Thess. 4, 15 sq.; 1 Cor. 15, 51. 52)? Aber wie, ist denn nicht das unvermeidliche Resultat dieses, dass Jesus sich geirrt, dass er geschwärmt habe?? — ε) Es scheint noch Eine Auskunft übrig zu bleiben, nemlich dass die Zukunftsrede (Matth. 24; Marc. 13) unächt, oder dass sie wenigstens in jüdischem Sinne stark interpolirt sei. Dieser Annahme fehlt es nicht ganz an Anhaltspunkten: vorerst fällt auf, dass die Rede, welche doch von der bestimmten Erwartung der Zerstörung Jerusalems ausgeht (Matth. v. 2; Marc. v. 2), von dieser nicht spricht, sondern nur von dem βδέλυγμα ἐρημώσεως des Tempels (Matth. v. 15); sodann scheint v. 20 „Bittet, dass eure Flucht nicht geschehe am Sabbat“ der Denkungsart und dem Verhältniss Jesu zum Sabbat gar nicht zu entsprechen (cf. Marc. 2, 27. 28; 3, 1 — 5 al.). Aber dann müsste auch die Aechtheit der andern Parusie-Stellen in Anspruch genommen werden, und dann tritt der schon sub γ bezeichnete Uebelstand ein. — ζ) Viel scheint endlich eine Erklärung für sich zu haben, welche nach Andeutungen von Schleiermacher und Weisse neuerlichst Weiffenbach („Der Zukunftsgedanke Jesu“, 1873) entwickelt hat: Authentisch in dieser Zukunftsrede sei eigentlich nur die Prädiktion seiner nahen Wiederkunft, denn dieser Gedanke sei im Judenthum weder unmittelbar noch mittelbar indizirt gewesen. Das Uebrige sei theils aus anderweitigen Aussprüchen Jesu zusammengesetzt, theils mit Gedanken, die nicht dem Meiste

selbst angehören, vermischt. So verschwinde der Schein einer Verbindung der Parusie mit der Zerstörung Jerusalems. Dass diese dem Meister selbst nicht angehöre, werde durch die andern Parusie-Aussprüche bestätigt, welche nichts von der Zerstörung Jerusalems sagen, cf. vorzüglich Matth. 16, 27 sq. Dagegen habe Jesus den Parusie-Gedanken im Zusammenhang mit seiner Auferstehung ausgesprochen, und zwar so, dass der Todesgedanke für ihn der Durchgangspunkt zum Parusie-Gedanken (= Auferstehungsgedanken) ward, vgl. besonders Luc. 17, 24. 25 und Marc. 8, 27 bis 9, 1 Par. Aber wie ist es denn zu erklären, dass Jesus den Gedanken seiner nahen Wiederkunft so constant mit den Daniel'schen Worten ausdrückt, welche ja mit dem Auferstehungsgedanken gar nichts zu thun haben? Das Gewisseste von allem Gewissen in den Zukunfsreden Jesu scheint vielmehr das zu sein, dass er den Gedanken seiner weit über seinen Tod hinausreichenden Wirksamkeit im Lichte der Daniel'schen Stelle (7, 13) geschaut hat. Damit verband sich ihm unzweifelhaft die prophetische Ahnung einer grossen Katastrophe, namentlich des göttlichen Strafgerichts über Jerusalem. Seiner israelitischen Anschauung stellte sich, so wie Jerusalem als theokratischer Welt-Mittelpunkt, so auch der Untergang Jerusalems als Mittelpunkt der Weltkatastrophe dar. Nicht der temporelle, sondern der ideale Zusammenhang des Gerichtes über Jerusalem mit Seiner herrlichen Manifestation ist hier die Hauptsache. Wenn Jesus den Zukunftsgedanken in realistisch-Daniel'scher Weise ausgesprochen hat, so ist einfach zu sagen: Er als Orientale, als Israelit, hat ihn so gedacht; aber wir Occidentalen, wir Kinder des neunzehnten Jahrhunderts, können ihn nicht so denken. Dies der Standpunkt, auf den sich eine ehrliche, wahrheitsliebende Exegese zu stellen hat. — Ob die Intention dieser Rede im Wesentlichen die theoretische sei, seine Jünger über die letzten Dinge aufzuklären, oder die praktische, dieselben zur Wachsamkeit und Standhaftigkeit zu ermahnen? Im erstern Falle würden die Ermahnungen von v. 43 (Matth.) oder v. 28 (Marc.) an lediglich Folgerungen enthalten; im letztern die ganze vorhergehende Exposition der ὠδῖνες und der Parusie blosse Motivirung der Ermahnung zur Wachsamkeit sein. Dieses muss sich theils aus der Veranlassung, theils aus dem Gedankengang der Rede selbst ergeben. Veranlasst ist die Rede nach allen Synoptikern, am deutlichsten nach Markus, dadurch dass seine Jünger (nach Markus Einer derselben) den Meister aufmerksam machten auf den gewaltigen und prächtigen Bau des (Herodianischen) Tempels, worauf Er erwiederte, dass kein Stein auf dem andern bleiben werde, — und durch die Frage, Wann dieses geschehen werde und Welches die Zeichen der Parusie und

der Vollendungszeit sein werden. Hier fällt schon auf, dass die Fragenden (nach Matthäus, nicht nach Markus), wie es scheint, weit über die Bemerkung des Meisters hinausgehen; denn dieser hatte bloss von der Zerstörung des Tempels gesprochen, sie aber reden von der Parusie und *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*. Diese Frage gründet sich auf die Vorstellung von den חֶבְלֵי מָשִׁיחַ (Dan. 9, 27; 12, 1 sq.), von welchen die Tempelzerstörung ein Theil sein werde. Jesus acceptirt diese Vorstellung, da er nicht nur den Untergang der Stadt und des Tempels voraussieht, sondern auch selbst die Zerstörung der heiligen Stadt mit den messianischen *ὠδῖνες* und der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* in Verbindung bringt. (Hierüber s. oben.) Dies der Zusammenhang, welcher darauf hindeutet, dass es sich hier um Belehrung über die letzten Dinge handeln werde. Es kommt aber Alles auf den Inhalt und Charakter dieser Belehrung an, und dieser wird aus dem Gedankengang erkannt. Da ist es nun schon bemerkenswerth, dass Jesus seine Belehrung mit der praktischen Mahnung beginnt: *βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ* (Matth. v. 4; Marc. v. 5). Nun wird allerdings diese Mahnung motivirt durch die nachfolgende Belehrung über die auftretenden Pseudomessiasse (Matth. v. 5; Marc. v. 6); daran knüpft sich die Weissagung von Kriegen und politischen Erschütterungen (Matth. v. 6. 7.), und diese Erscheinungen werden v. 8 als *ἀρχὴ ὠδίνων* bezeichnet, womit die erste Gedankengruppe schliesst. Die zweite spricht nun von den leiblichen und geistigen Drangsalen, von denen sie selbst werden betroffen werden, — und schliesst mit der Gnome: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται* (Matth. v. 13 — Markus hat nicht denselben Gedankengang) und mit der Aussicht auf die Ausbreitung des Evangeliums über die Heidenwelt (v. 14). Mit den Worten *καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος* schliesst sich diese Gruppe ab. Die Hauptgruppe (Matth. v. 15—28) zerfällt in die Empfehlung schleuniger Flucht vor dem Verderben (bis v. 20 incl.) und in die Begründung dieser Mahnung durch die unerhörte Grösse der Drangsal (bis v. 28). Die folgende Gruppe (v. 29—31) enthält die Parusie selbst, welche unter grossen Himmelserschütterungen eintreten wird, — das entscheidende Moment, das nach Dan. 7, 13 geschildert wird. So weit geht der überwiegend belehrende Theil. Mit v. 32 beginnt der praktische Theil der Rede und geht bis zu Ende des Capitels, ja noch darüber hinaus, da die Parabel von den zehn Jungfrauen sich eng an die von dem die Ankunft seines Herrn erwartenden Knecht anschliesst. Dieser praktische Theil gliedert sich folgendermaassen: v. 32—35 spricht von der durch die genannten *σημεῖα* sich ankündigenden und durch des Herrn Worte verbürgten Gewissheit der Weissagung; v. 36—42 von der Ungewissheit des Zeitpunktes und darin begründeten

Nothwendigkeit zu wachen, und v. 43 sqq. wird durch zwei Parabeln, von denen die eine die Wachsamkeit als Vorsicht einschärft, die andere dieselbe durch die Strafbarkeit des Gegentheils begründet, zum Wachen aufgefordert. Was folgt nun aus diesem Gedankengang für die Intention der Rede? Die Frage der Jünger war eine Frage der Wissbegierde und Neugierde gewesen; die Antwort des Herrn entspricht derselben in so fern, als er den Jüngern allerdings die σημεία der Parusie angibt, aber diese seine Belehrung mit einer praktischen Lehre schliesst, wie er sie denn bereits mit einer Ermahnung begonnen und jeden Theil seiner Weissagung mit einer praktischen Sentenz geschlossen hat. Jesus verwandelt also die Frage der Neugierde in eine praktische Frage, ähnlich wie Luc. 13, 23 sqq. und 10, 29 sqq. Nicht als ob die Weissagung ein blosses Vehikel der Ermahnung wäre, denn mit derselben ist es hier, wie überall, ein bitterer Ernst, und die göttlichen Rathschlüsse nebst deren Verkündigung sind eine gewaltige Sache. Vielmehr so ist das Verhältniss der eschatologischen Prädiktion zum praktischen Zweck zu verstehn, dass das Erste in Gottes Rathschluss die Gründung, Entwicklung und Vollendung des Gottesreiches ist, — das Erste und das Letzte aber für die Jünger die Wachsamkeit und ausharrende Geduld ist. —

69. Beleuchten wir vermittelst der angegebenen Gesichtspunkte noch eine andere prophetische Stelle: 2 Thess. 2, 1—12. Die kritische Frage, betreffend das Verhältniss von 2 Thess. zu 1 Thess., bleibt hier unberührt. Indem wir die allerdings schwierige grammatische Erklärung unserer Stelle voraussetzen, so haben wir es nur mit dem logischen Sinn derselben zu thun. Die Veranlassung der nachfolgenden Belehrung über die letzten Dinge ist in v. 1 und 2 klar angegeben: „Wir bitten euch aber . . . in Betreff der Parusie (ὑπὲρ wie περὶ auch 1 Thess. 3, 2; 2 Cor. 1, 8) unsers Herrn Jesu Christi und unserer Versammlung zu ihm (vgl. Matth. 24, 31): dass ihr euch nicht so bald in Aufregung und aus eurer vernünftigen Fassung bringen lasset (νοῦς das besonnene Bewusstsein im Unterschied von der Begeisterung und Aufregung, cf. 1 Cor. 14. 15), weder durch Begeisterung, noch durch belehrende Rede (s. v. 15. coll. 1 Cor. 12, 8), noch durch einen (untergeschobenen) Brief, als durch uns verfasst: als ob der Tag des Herrn nahe bevorstehe.“ — Die Thessalonicher waren also durch solche Mittel in eine apokalyptische Aufregung versetzt worden, so dass sie sich, wie es scheint, von ihren ordentlichen Geschäften und Arbeiten zurückzogen und in Erwartung des Weltendes dem Müssiggang ergaben, cf. 3. 6 sq. Die Aufgabe des Apostels scheint also darin bestehn zu müssen, die Gemüther der

Leser zu beruhigen. Doch beachten wir die Belehrung und deren Gedankengang selbst. Dieser ist zunächst (v. 3—7) ein regressiver und weist nach, was alles der Parusie vorangehn müsse, nemlich 1) der Abfall, womit kein politischer, sondern ein religiös-sittlicher gemeint ist, und als Repräsentant und Spitze desselben der *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* (d. h. der, in welchem die Sünde so zu sagen verkörpert ist), der *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*, der nun weiter geschildert wird als *ὁ ἀντικείμενος* (als der Widersacher *κ. ἐξ.*) und *ὁ ὑπεραιρόμενος ὑπὲρ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα*, der seine Selbstüberhebung bis zur frechsten Selbstvergötterung treibt (analog Dan. 11, 36); 2) geht dem offenen Abfall noch vorher die Beseitigung des *κατέχων* (— *ον*), worunter sowohl ein Abstraktum als eine conkrete Person gemeint sein muss, d. h. theils der Römische Rechtsstaat in abstracto, theils der Repräsentant desselben, der Kaiser (wahrscheinlich Claudius) in concreto. V. 8 wird die Rede progressiv und handelt 1) von der ungehemmten Offenbarung des *ἄνομος*, welcher ohne allen Zweifel mit dem *ἀντικείμενος* identisch, hier aber deutlich als Repräsentant des Heidenthums bezeichnet ist, und 2) von der Vertilgung desselben durch die Macht des Herrn bei seiner Parusie, nebst rückgreifender Schilderung der Verführungsmacht des Widersachers (v. 9. 10), der Verschuldung der Verführten und des Gerichts über sie (v. 11. 12). Es ist augenscheinlich, dass Paulus v. 3—7 den Thessalonichern zeigen will, Was alles zuvor kommen müsse, ehe der Tag des Herrn erscheine, dass dann aber die Schilderung v. 8 - 12 darthun will, worin der Tag des Herrn bestehe, nemlich im Gericht über den gefährlichen Widersacher und seine Verführten. Der erste Theil hat zum Zweck, den Blick der Thessalonicher zu erweitern, und der zweite Theil, sie auf die Verführung vorzubereiten. Die Absicht des Ganzen ist, den Lesern an's Herz zu legen, dass die rechte Richtung auf den Tag des Herrn nicht müssige Curiosität, sondern Glaubens-Festigkeit sei.

Ueber die Apokalypse s. unten § 95. —

4. Real-Erklärung.

Cf. Winers biblisches Realwörterbuch. Die betreffenden Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie. Schenkels Bibellexikon.

70. Die grammatische und die logische Erklärung haben es mit nichts anderem als mit der Sprache und den Gedanken des Schriftstellers zu thun, ohne Rücksicht zu nehmen auf die äussern Verhältnisse, unter denen er lebte und schrieb. Diese äussern Verhält-

nisse, welche auf den Schriftsteller Einfluss übten, die er voraussetzt, und auf die er anspielt, sind nun der Gegenstand der Real-Erklärung. Sie müssen es um so mehr sein, 1) je enger diese Verhältnisse mit dem Fühlen und Denken des Schriftstellers verflochten und 2) je entfernter die Zeiten — und je fremder die Verhältnisse den unsrigen sind. Diese Verhältnisse betreffen theils das Physikalische als den stetigen Grund und Boden des Schriftstellers und seiner Nationalität, theils das Geschichtliche als das Bewegliche und Bewegende. Zum Physikalischen gehört ganz vorzüglich das Geographische; zum Historischen Alles, was die politische, religiöse und Sittengeschichte, aber auch was die gangbaren Anschauungen und Meinungen betrifft, und nicht am wenigsten das Chronologische. So lange man die Bibel vorzüglich als dogmatisches Lehrbuch betrachtete, oder so lange man einer abstrakten Inspirationslehre huldigte, so lange war wenig Interesse und Fähigkeit vorhanden, die heiligen Bücher auch von dieser Seite zu verstehn. Umgekehrt hat nichts in höherem Maasse dazu beigetragen, diese doktrinellen Einseitigkeiten zu zerstören als die wachsende Erkenntniss des heiligen Landes und seiner Geschichte. Die Grundanschauung, von welcher der neuere Positivismus in der Erklärung der heiligen Schrift ausgeht, ist sehr verschieden von derjenigen der ältern Kirche, denn während diese von der dogmatischen Unfehlbarkeit der heiligen Schrift ausgieng, so geht die moderne Positivität von der geographischen, archäologischen und geschichtlichen Unfehlbarkeit derselben aus. Es gereicht dem ächten Verständniss der heiligen Schrift nicht zum Schaden, sondern vielmehr zum Nutzen, wenn die Real-Erklärung voraussetzungslos verfährt.

a) Das Physikalische und Geographische.

Cf. K. Furrer, die Bedeutung der biblischen Geographie für die biblische Exegese. Zürich 1870.

71. Der Zusammenhang zwischen der Natur eines Landes und dem Charakter des Volkes ist erst in neuerer Zeit erkannt und beleuchtet worden, am gründlichsten von K. Ritter (vergleichende Erdkunde). Diese allgemeine Erkenntniss musste auch Licht verbreiten über die spezielle Erkenntniss des jüdischen Landes und Volkes. So wie aus der Erkenntniss jenes Zusammenhanges ein erneutes Interesse an der Erforschung des heiligen Landes hervorgieng, so hat diese Erforschung stets neuen Gewinn für das Verständniss der heiligen Schriftsteller gebracht. Epochemachend war das Werk von Robinson und Smith, „Biblical researches in Palestine, Mount Sinai and

Arabia Petraea in 1838 etc. und Ebendesselben „Later biblical researches in Palestine etc. London 1856. Seither ist die Zahl der Palästina-Reisenden und der Reisewerke über Palästina, Jerusalem u. s. w. Legion geworden, und alle enthalten schätzenswerthe Beiträge; doch ist die Erforschung des heiligen Landes noch lange nicht erschöpft. Da es den meisten Exegeten und Bibelforschern unmöglich ist, den ungeheuren Stoff zu bewältigen, so zeichnen wir unter den alten und neuen Werken folgende aus: vor allem die Bibel selbst, insonderheit die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes und im Neuen die Evangelien; Josephus, von welchem vorzüglich Bell. jud. l. III, 3 (Galiläa), 10 (See Genezareth), IV, 8 (Jordan und todtes Meer), V, 4 (Jerusalem) und 5 (Tempel); das Onomastikon von Eusebius und das von Hieronymus hervorzuheben sind. Von geringem Werth sind die ohnehin seltenen Werke aus der Zeit der Kreuzzüge. Mit mehr Kritik und wissenschaftlichem Geist sind folgende Werke aus dem 18. Jahrhundert verfasst: Relandi Palaestina ex monumentis veteribus illustrata. 1714. F. Hasselquist, iter Palaestinum, 1757 (insonderheit in naturgeschichtlicher Hinsicht bedeutend); Carsten Niebuhr, Bd. III seiner Reisebeschreibung nach Arabien, 1767, N. Ausg. v. Gloyer und Olshausen, 1837; Volney, voyage en Syrie et en Egypte, 1787 (lebendig, geistvoll und übersichtlich). Aus dem 19. Jahrhundert sind auszuzeichnen: Seetzen (welcher in den Jahren 1805—1807 Palästina bereiste), dessen Berichte in Von Zach, monatliche Correspondenz, Bd. 17, 18, 26 und 27, Tagebücher und Nachlass ed. Kruse, 1854 sq.; Burkardt (welcher 1810—1816 Syrien und Aegypten bereiste), Reisen in Syrien und Palästina, ed. Gesenius, 1823. Von E. Robinson und der durch ihn eröffneten neuen Aera für die kritische und archäologische Erforschung der biblischen Länder ist schon gesprochen. An Robinson schliesst sich Lynch, Bericht über die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere, 1849 u. f. Jos. Russegger, Bd. III seiner Reisen in Europa, Asien und Afrika, 1847. Schon vor diesen ausgezeichneten Reisewerken waren Rosenmüllers biblische Geographie (1826) und Raumer's Palästina (1835) erschienen. Vor andern hervorzuheben K. Ritter, „vergleichende Erdkunde der Sinai-Halbinsel, von Palästina und Syrien", 2., 3. und 4. Band seiner Erdkunde; „ein ungeheures Magazin von Allem, was sich auf die Geographie von Syrien und Palästina bezieht" (Robinson). Statt vieler heben wir noch hervor Tit. Tobler, „Bethlehem in Palästina, nach Anschau und Quellen geschildert", 1849. „Golgatha, seine Kirchen und Klöster", 1851. „Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen", 1853 und 1854. K. Furrer's „Wanderungen

durch Palästina“ (1865) und Fraas, das todte Meer, 1867. Aus dem Orient, geologische Beobachtungen etc. 1867. Tobler ist als höchst gründlicher Forscher und ausgezeichneter Kenner von Palästina allbekannt, und Furrer's Buch, der das Land mit offenem Sinn und durchgängiger und einsichtsvoller Beziehung auf die Bibel zu Fuss durchwandert hat, trägt den Stempel genauster Wahrheitsliebe und schärfster Beobachtungsgabe an sich. Unentbehrlich sind endlich die Karten, insonderheit die von Kiepert und van de Velde, welche letztere die meisten frühern entbehrlich macht. Für die Naturkunde von Palästina ist noch immer das gelehrte Werk von Bochart „Hierozoicon“, wie auch Celsius „Hierobotanicon“ wichtig; in geognostischer Beziehung vorzüglich Russegger und überhaupt Tristram, „the natural history of the Bible“, London 1867. Ein vollständiges Verzeichniss der geographischen und archäologischen Hülfsmittel über Palästina bis 1859 bei Herzog, RE. XI, S. 40 sqq. Das Neueste in Schenkels Bibellexikon. Was nun den exegetischen Gebrauch dieser Hülfsmittel anbelangt, so ist hauptsächlich Folgendes zu bemerken: 1) Da in der Natur eines Landes zwar das Meiste, wie die Formation und klimatische Beschaffenheit unveränderlich, Anderes aber, wie Vegetation, Fruchtbarkeit und Belebtheit, der Veränderung unterworfen ist, so ist zwischen jenem und diesem so zu unterscheiden, dass für letzteres die alten Quellen, vor allen die Bibel selbst und Josephus, entschieden in erster Linie stehen, für das Unveränderliche die alten und die neuern Nachrichten im Allgemeinen auf gleiche Zuverlässigkeit Anspruch machen, und — sofern es auf wissenschaftliche Erkenntniss des betreffenden Gegenstandes ankommt — die neuern den Vorzug verdienen. Doch ist auch zwischen letztern in Absicht auf Gründlichkeit und kritische Genauigkeit zu unterscheiden. 2) Diese Hülfsmittel, insonderheit die allgemeinern, sind nicht erst dann zu consultiren, wenn man ihrer zur Erklärung einer Stelle benöthigt ist; denn dies würde nicht nur zu viel Zeit erfordern, sondern von dem Zweck, der Erforschung des Sinnes einer Stelle, zu sehr abziehen. Die Kenntniss des Landes ist vielmehr vorher und unabhängig von dem speziellen exegetischen Interesse zu erwerben.

72. Die Aufforderungen zur Anwendung der erdkundlichen Kenntniss von Palästina sind theils ausdrückliche Erwähnungen betreffender Gegenstände, theils Anspielungen oder Aeusserungen, welche erst mittelst jener Kenntniss ganz verständlich sind. Die letztere Art von Aufforderungen gehört weit mehr dem Alten als dem Neuen Testament an, weil der Hebräer, mit feinem Natursinn begabt, Anspielungen auf seine Natur auch in die höchsten und geistigsten Gedanken einfliessen liess. „Ein frischer Hauch der Natur geht durch

seine Sprache und Poësie. Ja, Dichter wie Propheten sind unerschöpflich in sinnigen Anspielungen auf die natürlichen Eigenthümlichkeiten ihrer Heimath." (Furrer). Dieser lebendige Natursinn findet sich auch noch bei Jesu: man erinnere sich nur an seine sinnigen Hinweisungen auf die „Vögel des Himmels, welche nicht säen noch ernten und vom himmlischen Vater doch erhalten werden" (Matth. 6, 26), an die „Blumen des Feldes, welche nicht arbeiten noch spinnen, und doch schöner sind als Salomo in seiner königlichen Herrlichkeit" (ibid. v. 28. 29), an die „Sperlinge, wovon zwei um ein As verkauft werden und von denen doch nicht Einer auf die Erde fällt ohne Wissen und Willen des Vaters im Himmel" (Matth. 10, 29), insonderheit aber an seine sinnige Anwendung von Naturerscheinungen in den Parabeln, eine Anwendung, welche sowohl von seiner Aufmerksamkeit auf die Natur, als von seiner tiefen Erfassung der religiösen Verhältnisse zeugt. In diesem Sinn der durchgängigen Beziehung der Natur auf den Geist und des Geistes auf die Natur betrachtete er den Säemann und seinen Saamen, die Mischung des Unkrautes mit dem Weizen, das kleine und doch zu einer baumartigen Pflanze sich entwickelnde Senfkorn, den unvermerkt wachsenden Samen (Marc. 4, 26—29). Er brauchte wohl nicht durch einen „eben losbrechenden Nachtsturm" zu der Vergleichung des Geheimnissvollen des Windes mit dem Geheimnissvollen des Geistes veranlasst zu werden (Joh. 3, 8); er bedurfte keiner „so eben vorüberziehenden Schafheerde", um sich mit einem Hirten zu vergleichen, — ein Bild, das ja dem Israeliten so nahe lag; das Hindurchgehn durch Weinreben oder der Anblick der Rebschosse, welche in den Saal hineinrankten, oder gar der rebstockförmige Leuchter im Tempel — alles dies war überflüssig, wenn Er sich als den Weinstock und seine Jünger als die Reben bezeichnen wollte. Gänzlich verschieden erscheint in dieser Hinsicht Paulus: nicht nur führt uns der Verfasser der Erzählung der paulinischen Reisen durch die Länder Kleinasiens und Griechenlands ohne die geringste Anspielung auf die Natur dieser Länder, sondern auch in seinen Briefen lässt der Apostel selbst von jenem regen und feinen Natursinn des Meisters gar nichts blicken; so erfüllt und präokkupirt ist er von den Gedanken und Interessen des christlichen Geisteslebens! Dagegen finden wir jenen Natursinn wieder bei Jakobus, wenn er den Reichen und seinen Reichthum mit den Blumen des Feldes, die von dem Sonnenbrand verwelken (1, 10. 11), vergleicht; wenn das zu- und abnehmende Licht der Himmelskörper ihn an den „Vater der Lichter" erinnert, „bei welchem keine Veränderung noch Schatten eines Wandels ist" (1, 17); wenn die zähmbaren und die unzähmbaren Thiere ihm eine Vergleichung

darbieten mit der unzähmbaren Zunge (3, 8), oder wenn die Zunge, welche sowohl zum Preise Gottes als zur Verwünschung seines Ebenbildes, des Menschen dient, mit einer Quelle verglichen wird, die sowohl salziges als süsses Wasser hervorbringt (3, 10—12) u. s. w. Zu erklären ist hier zwar überall nicht viel, aber wenn zum „Verständniss“ nicht bloss ein verstandesmässiges Begreifen, sondern auch ein Mitempfinden gehört, so wird nur bei demjenigen ein wahres Verständniss des biblischen Schriftstellers und Jesu selbst zu finden sein, welchem jene sinnige Naturbetrachtung nicht fremd ist. Nur ein solcher wird auch eine Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Natur des Landes und dem Geist seiner Bewohner — auch seiner gotterleuchteten Bewohner haben.

73. Es ist aber nicht nur um Natursinn im Allgemeinen, sondern um Sinn für die Natur, in welcher namentlich Jesus selbst lebte, zu thun, und dieser Sinn setzt Kenntniss derselben voraus. Die in den Evangelien angeführten Reden und Thatsachen fanden statt in Galiläa und vorzugsweise in den Umgebungen des See's Genezareth und am Jordan; sie fanden statt bei Jericho bis nach Jerusalem und in der Umgegend dieser Stadt. Demjenigen, der diese Gegenden entweder aus getreuen Schilderungen oder aus eigener Anschauung kennt, wird die evangelische Geschichte ungleich lebendiger werden als jedem Andern; er wird inne werden, wie fern ein abstrakter Doktrinarismus, der Alles und Jedes in den Worten Jesu auf dogmatische Mysterien oder auf Symbole und Allegorien deutet, dem Verständniss ist. Wer weiss, wie ausserordentlich belebt zu Jesu Zeiten der galiläische See und seine Ufer, wie ergiebig auf demselben der Fischfang war, — wer weiss, wie plötzlich von den Bergen herab oft Stürme kommen und die Schiffer überraschen, und sich dieses in der Phantasie vergegenwärtigen oder theilweise aus der Erinnerung reproduziren kann, der wird Stellen wie Matth. 4, 18 sqq.; 8, 24 sqq. u. a. weit lebendiger verstehn als der, dem dieses Hülfsmittel abgeht. Einem solchen wird es auch klarer werden, warum Jesus in der Erzählung vom barmherzigen Samariter die Raubszene auf den Weg zwischen Jerusalem und Jericho verlegt hat. Insbesondere werden sich ihm die Szenen in Bethanien und auf dem Wege nach Jerusalem veranschaulichen (Matth. 21, 1—11 und vorzüglich Luc. 19, 28—44). Er wird sich in die Situation des Gespräches mit der Samariterin am Jakobsbrunnen versetzen können. Und wenn auch zumal in Jerusalem, mit Ausnahme der Lage, Alles anders geworden ist, so wird er doch mit Hülfe der alten und neuen Schilderungen und photographischen Abbildungen die von den Evangelien berichteten Vorgänge erst recht klar sich vergegenwärtigen können. Ueberhaupt wird dem Kenner des

Landes viel vorher nicht Beachtetes bedeutsam, viel für ungeschichtlich Gehaltenes geschichtlich treu erscheinen.

74. Freilich bleibt noch Manches schwierig und räthselhaft. Eine bekannte, schon von Origenes hervorgehobene Schwierigkeit ist die Johanneische Angabe, dass Johannes zu Bethanien getauft habe (1, 28); denn dass nicht *Βεθαβάρα*, sondern *Βηθανία* die ächte Lesart ist, ist ausser allem Zweifel. Selbstverständlich kann nicht das bekannte Bethanien nahe bei Jerusalem gemeint sein. Aber wie, wenn nun — wie Origenes (Tom. VI, § 24) bemerkt — am Jordan gar kein Bethanien, sondern nur ein Bethabara liegt und dieses als der Ort angegeben wird, wo Johannes taufte? Man könnte nur etwa sagen, der vierte Evangelist, der sich das Ansehen einer genauen Bekanntschaft geben wolle, verrathe eben hier seine Unwissenheit! Aber anderswo beweist er doch eine gute Kenntniss der Orte und ihrer Lage, vgl. 4, 6 sq.; 11, 18. Man muss daher annehmen, dass Bethania am Jordan ein unbedeutender Ort war, der nach den Schicksalen, welche über das jüdische Land ergangen waren, im 3. Jahrhundert, als Origenes dasselbe bereiste, verschwunden war. Man muss alsdann, nach dem Vorgang einer in Fabric. observat. selectis geäusserten und von Wolf (curae philol. ad l. c.), Rosenmüller und neuerlich von K. Furrer wiederholten Vermuthung *Βηθανία* auf die Etymologie בֵּית אֲנִיָּה (Schiffshausen) zurückführen. — Eine andere Schwierigkeit ist (Matth. 8, 28; Marc. 5, 1 und Luc. 8, 26) die Gegend, wo die Dämonen in die Schweineheerde getrieben wurden. Vorerst ist die Lesart streitig, da Matthäus nach den besten Zeugen *Γαδαρηνῶν*, Markus und Lukas aber *Γερασενῶν* (*Γερασηνῶν*) lesen. Aber sowohl *Γαδαρηνῶν* als *Γερασηνῶν* streitet mit der Geographie, vgl. Origenes, welcher bezeugt, Gadara sei eine Stadt in Judäa, in deren Nähe sich die berühmten Bäder befinden, aber von einem See oder Abgrund, von welchem sich die Schweine hinabstürzen konnten, keine Spur; aber auch Gerasa könne nicht der Ort sein, an welchem die Geschichte begegnet sei, denn Gerasa sei eine Stadt in Arabien, fern von jedem See und jedem Abgrund an einem solchen. Dagegen passe der Vorgang auf Gergesa, welches in der Nähe des Galiläischen Sees und eines Abgrundes sei, von welchem die Schweine herunterstürzten. Auch lesen (nach Origenes) die genauen Handschriften so. (Cf. Tischend. Ed. maj. ad Marc. 5, 1). Dieses bestätigen auch Eusebius und Hieronymus im Onomastikon. Dazu kommt, dass eine Ruine Gersa, am Abgrund des Wady Semakh gelegen, ziemlich der Lage entspricht, welche die Evangelisten voraussetzen, vgl. W. Thompson, the land and the book, p. 377; Wilson im Athenäum, 1866. I, S. 438; Furrer, Die Bedeutung der bibli-

schen Geographie, S. 18 sq. — Aber wie sind denn die Lesarten *Γαδαρηνῶν* und *Γερασηνῶν* entstanden? Man muss entweder annehmen, dass *Γεργεσενῶν* durch die Ueberarbeiter in *Γερασηνῶν* verändert, oder dem unbekannten Gergesa theils Gadara, theils Gerasa, als die bekanntern Städte, substituirt worden seien. — Anders gestaltet sich die Frage in Betreff der von den Evangelisten nicht näher angegebenen Lokalität wichtiger Begebenheiten: vor allem der Oertlichkeit der sogenannten Bergpredigt; denn wenn auch ausser Zweifel ist, dass dieselbe bei Matthäus einen Zuwachs von vielen andern Aussprüchen erhalten hat, und dass sie auch von Lukas nicht in ihrer ursprünglichen Form wiedergegeben ist, so ist doch als gewiss anzunehmen, dass diesen beiden — sachlich identischen — Reden die Thatsache einer Rede zum Grunde liegt, in welcher Jesus sich über die Ordnung des Himmelreiches und über seine Forderungen an die Jünger ausgesprochen hat. Da sowohl Matthäus als Lukas die Oertlichkeit dieser Rede, auf welcher oder an welcher dieselbe gehalten worden, nur mit dem allgemeinen und auch anderswo gebrauchten Ausdruck *τὸ ὄρος* bezeichnen*), und da die erst seit dem 13. Jahrhundert aufgekommene Tradition, welche den sogenannten Kurun Hattin den „Berg der Seligkeit" nennt, ganz unsicher ist (cf. Robins. Palaest. III, 483 sq.): so kann nur so viel festgehalten werden, dass der fragliche Berg unweit dem Galiläischen See, und wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum (Tell Chum) sich befinde. Eben so ungewiss ist der Berg der Verklärung. Die Evangelisten geben keinen Anhalt zur Erklärung, da Matthäus und Markus ganz allgemein von einem *ὄρος ὑψηλόν* sprachen und Lukas vollends nur sich des stehenden Ausdruckes *τὸ ὄρος* bedient. Nur in so fern könnte in dem Texte selbst eine geographische Hindeutung gefunden werden, als die zwei ersten Synoptiker unmittelbar vorher einen Vorgang erzählen, welcher in der Gegend von Cäsarea Philippi stattgefunden hatte (Matth. 16, 13 sqq.; Marc. 8, 27 sqq.); man könnte demzufolge an den unweit jener Stadt gelegenen Hermon denken; aber der Umstand, dass die Verklärung nach Matthäus und Marc. 6, nach Lukas sogar 8 Tage nach jenem Vorfall bei Cäsarea Philippi stattgefunden hat, macht diese Vermuthung ganz unsicher. — Seit Cyrill und Hieronymus bezeichnet die kirchliche Tradition den Thabor als den Berg der Verklärung; aber auch diese Tradition ist zu späten Ursprungs, als dass auf dieselbe zu bauen wäre, und zudem hat Robinson (a. a. O. III, 464 sqq.) es als wahrscheinlich dargethan, dass zur Zeit Jesu auf dem Thabor ein Kastell gestanden habe, — kein geeigneter Ort für eine feierliche

*) Cf. *τὸ ὄρος* Matth. 5, 1; Luc. 6, 12; Marc. 3, 13.

Szene! — Die wichtigste geographische Streitfrage betrifft die ächte Lage des heiligen Grabes. Hier vornehmlich muss sich zeigen, zu welchem Grade von Wahrscheinlichkeit die exegetischen, historischen und geographischen Hülfsmittel diesen streitigen Punkt führen können. Wir können hier nur die Hauptmomente angeben, auf welche der Bibelforscher sein Augenmerk zu richten hat. Die erste Frage ist: was sagen die evangelischen Berichte? Es kommen hier folgende Stellen in Betracht: Matth. 27, 32; Marc. 15, 21; Luc. 23, 26. 33; Joh. 19, 20. 41. 42. coll. 20, 2—4. Diese Stellen machen durchaus den Eindruck, dass die Schädelstätte und das Grab ausserhalb der Stadt gewesen sei, was auch an sich entschieden das Wahrscheinlichste ist. Nun aber befindet sich die Grabeskirche innerhalb der heutigen Stadt, im nordwestlichen Theil derselben, im sogenannten Christenquartier. Es besteht also die Alternative: entweder ist die heutige Stadt nach dieser Seite hin bedeutend ausgedehnter als zur Zeit Jesu, oder die traditionelle Lage des heiligen Grabes ist unächt. Die zweite Frage ist demnach die Frage nach der Topographie des alten Jerusalems und deren Verhältniss zu dem heutigen Jerusalem. Ueber jene belehrt uns Josephus (Bell. jud. V, 4), von welchem wir erfahren, dass die obere Stadt von dem Tempelberg durch das Tyropöon-Thal getrennt, und dass die Stadt zu seiner Zeit mit drei Mauern umgeben gewesen sei. Von diesen fällt aber die dritte, als erst von Herodes Agrippa erbaut, ausser Betracht. Doch hievon abgesehen, lässt die Beschreibung im Unklaren 1) welches die genaue Richtung des Tyropöon, und 2) welches die Lage und Richtung der zweiten Mauer gewesen sei, und in Verbindung damit, wie weit nach Nordwest sich die Stadt erstreckt habe. Hievon hängt die Entscheidung der Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit des heiligen Grabes wesentlich ab. Cf. Schaffter, die ächte Lage des heiligen Grabes, und Tobler a. a O. — Aber wie vieles ist im Laufe der Zeiten über Jerusalem ergangen, und wie viele Terrain-Veränderungen hat der Ort erfahren? Die dritte Frage muss also sein: Was sagt die Geschichte von dem heiligen Grabe? Einer Erwähnung dieser Stätte begegnen wir erst bei Eusebius (vita Const. III, 23 sq.), dann bei Sokrates (I, 17), Sozonenos (II, 1) und Hieronymus (cp. 49 ad Paulin.); diese Schriftsteller berichten, diese heilige Stätte sei von gottlosen Menschen verschüttet und ein Tempel der Venus darauf erbaut worden, bis endlich Constantin die Erde und den Schutt habe wegräumen und eine prächtige Basilika auf dieser Stelle habe erbauen lassen u. s. w. Aber diese Basilika existirt längst nicht mehr, denn sie wurde schon 614 bei dem Einfale der Perser zerstört. Mehrmals wieder aufgebaut, wurde die Grabeskirche mehrmals (sc. 969 und 1187) wieder zerstört. Die jetzige

Grabeskirche, ein Werk der Griechen, datirt erst vom Jahre 1810. Die Geschichte gibt uns also nicht den mindesten Aufschluss über die ächte Lage des heiligen Grabes, und wir wenden uns demnach in letzter Instanz an die Arbeiten der neuern kritischen Forscher, unter denen nach Robinson Tit. Tobler der gründlichste ist. So schwierig ist diese Frage! Glücklicherweise hängt sie mit der Exegese nicht unmittelbar und nothwendig zusammen. In jedem Fall sind diese Forschungen unabhängig von der Texterklärung vorzunehmen. —

b) Das Historische.

Hauptquelle: Josephi Antiquit. jud. l. XI—XX.

Hülfsmittel, vorzüglich: Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, — bis jetzt zwei Bände. Ewald, Geschichte Israels, Bd. IV—VI. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Bd. I, S. 173—306.

75. Wer von den Alttestamentlichen Geschichtsbüchern, auch von den Büchern Esra und Nehemia und von den nachexilischen Propheten, zu den Evangelien kömmt, findet so zu sagen Alles verändert: nicht nur das Alte Perserreich, unter welchem die zurückgekehrten Judäer lebten, seit drei bis vier Jahrhunderten untergegangen, sondern auch das griechisch-makedonische Weltreich mit seinen Epigonen, dem Ptolemäischen Reich im Süden und dem Reich der Antioche im Norden, längst verschwunden; auch die Makkabäer oder Hasmonier, deren Aufschwung und Heldenthaten uns das erste Buch der Makkabäer erzählt, und ihr Priesterkönigthum sammt dem vorübergehenden Flor des jüdischen Staates nicht einmal mehr erwähnt, selbst von den Herodäern fast nur ein Schatten; dagegen die allmächtigen Römer als die Herren des Landes und Judäa unter einem Römischen Prokurator! Wie ist dieses alles gekommen, und welches sind die näheren Umstände dieser grossen Veränderungen? — Auch in religiöser Beziehung ist so Vieles anders geworden: zwar ist schon zwischen dem Zustand des Volkes, von welchem uns der letzte vorexilische Prophet, Jeremias, Zeugniss gibt, und dem Zustand und Geist, welcher in den Propheten Haggai und Sachariah und in den Büchern Esra und Nehemia weht, ein bedeutender Unterschied, aber ein noch grösserer zwischen den nachexilischen Zuständen und denen zur Zeit Jesu und der Apostel: wir finden da die Pharisäer und Sadduzäer als längst bestehende und bekannte religiöse Partheien; wir finden einen ganzen Stand von Schriftgelehrten (*γραμματεῖς, νομοδιδάσκαλοι, νομικοί*), eine traditionelle Orthodoxie und neben dem Tempelkultus einen Synagogenkultus und so vieles Andere. Diesen politisch-religiösen Boden zu kennen, auf welchem sich Jesus und später die Apostel bewegten und wirkten,

ist für das Verständniss des Neuen Testamentes von grösster Wichtigkeit. Josephus, der hier überall Hauptquelle ist, gibt im XI. Buch seiner Antiquitäten die Periode von der Rückkehr aus dem Exil bis auf Alexander, im XII. die Geschichte von Ptolemäus Lagi bis zum Tode des Judas Makkabäus, im XIII. die Zeit vom Tode des Judas Makkabäus bis zum Tode der Alexandra, der Schwägerin Aristobuls, im XIV. von da bis zur Ernennung des Idumäers Herodes zum König von Judäa durch Cäsar und den Römischen Senat; l. XV. den Untergang der Hasmonäischen Dynastie und die Regierung Herodes des Grossen bis zur Erbauung des neuen Tempels, l. XVI. die Regierung Herodes bis zur Hinrichtung seiner Söhne Alexander und Aristobul, l. XVII. die letzten Regierungsjahre des Herodes bis zur Entsetzung und Verbannung des Archelaus. L. XVIII. wird von dem Cēnsus des Quirinius, von den Tetrarchen Herodes Antipas und Philippus gehandelt, dann von der Prokuratur des P. Pilatus bis zu den Konflikten der Juden mit Kaiser Cajus Caligula, l. XIX vom Tode des Cäsars Cajus und der Regierung des Herodes Agrippa I. bis zu dessen Tode, und l. XX. von da bis zum letzten Prokurator Gessius Florus und zum Anfang des jüdischen Krieges. Es leuchtet ein, dass für die Geschichte Jesu insonderheit B. XVII und XVIII wichtig sind, welche aber zu ihrem Verständniss die Kenntniss der vorhergehenden Geschichte erfordern. Mit den letzten Büchern der Antiquitäten sind aber die ersten Bücher des jüdischen Krieges, insonderheit was von den letzten Jahren Herodes des Grossen (I) und von den Begebenheiten vom Tode dieses Herrschers bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges (II) gesagt wird, zu vergleichen. Viel Beachtenswerthes gibt derselbe Schriftsteller auch in seiner Lebensgeschichte und in seinen zwei Büchern c. Apionem. Auch Philo ist wichtig, nicht nur als Gewährsmann der jüdisch-alexandrinischen Theosophie, sondern auch wegen seiner Schilderung der Therapeuten, mit denen die Essäer verwandt sind („quod omnis probus liber"). — In Hinsicht auf Sitten, Gebräuche und Meinungen der Juden, auf welche im Neuen Testament häufig angespielt wird, ist der Talmud und sind die Rabbinen von grosser Wichtigkeit, und daher die Sammlungen von Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wetstein und von Nork („Rabinische Parallelen zum Neuen Testament") sehr dankenswerth. Hiebei muss aber die Aufmerksamkeit immer darauf gerichtet werden, ob die daselbst angeführten Gebräuche und Meinungen schon zur Zeit Jesu und der Apostel gangbar gewesen oder erst spätern Ursprungs seien.

76. Ein eben so schwieriger als wichtiger Gegenstand der Realerklärung ist das Chronologische. Die Schwierigkeit hat hauptsächlich darin ihren Grund, dass die biblischen Geschichtschreiber

keine Aera haben. Während die griechischen Geschichtschreiber in ihrer Olympiaden-Rechnung (776 vor Ch.) und die Römischen in ihrer Zählung ab urbe condita (754) feste Ausgangspunkte haben, so ermangeln die orientalischen — und biblischen — Schriftsteller derselben; sie rechnen nach den Regierungsjahren der Herrscher, cf. Amos. 1, 1; Hos. 1, 1; Jes. 1, 1 und 6, 1; Mich. 1, 1; Jerem. 1, 2. 3; 3, 6; 21, 1; 25, 1; 26, 1; 32, 1; 35, 1; 36, 1. Eine freilich nur vorübergehende Aera ward für spätere Schriftsteller die jüdische Deportation nach Babel durch Nebukadnezar: Jerem. 24, 1; 34, 1; 2 Reg. 25, 27. In der nachexilischen Zeit wurde nach den Regierungsjahren der Persischen Herrscher gerechnet: Esr. 1, 1; Neh. 2, 1; Hagg. 1, 1; Sachar. 1, 1. Die Neutestamentlichen Schriftsteller aber geben — mit Einer Ausnahme — gar keine welthistorischen Anhaltspunkte; dieser Eine aber (Luc. 3, 1. 2) ist daher um so wichtiger, reicht aber nicht aus, um nur die wichtigsten Momente im Leben Jesu chronologisch zu bestimmen. Noch mehr fehlen uns für das apostolische Zeitalter die chronologischen Anhaltspunkte. Es entsteht daher die Frage, wie man unter solchen Umständen zu wenigstens annähernder chronologischer Bestimmung der Neutestamentlichen Hauptereignisse gelangen könne. In der evangelischen Geschichte gibt uns die Prokuratur des Pilatus (14 — 36 A. D.) einen festen — und für die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu die Erwähnung Herodes des Grossen (doch s. § 77) einen Anhaltspunkt. Für die Geschichte der Apostel haben wir an dem Tode Herodes Agrippa I (Act. 12, 23; Joseph. Art. XIX, 8, 2) und an den Prokuraturen des Felix (Act. 23, 24 sqq.) und des Pontius Festus (Act. 24, 27) willkommene Anhaltspunkte, denn da dieser Prokurator-Wechsel wahrscheinlich gegen das Ende des Jahres 60 (A. D.) stattgefunden, und die zwei ersten Jahre der römischen Gefangenschaft Pauli jedenfalls dem Brande Roms und der Neronischen Christenverfolgung (64 A. D.) vorangegangen sein müssen: so folgt, dass die Gefangenschaft Pauli in Cäsarea und Rom zwischen 59 und 64 inne liegen muss.

77. Dessen ungeachtet bleiben mehrere schwierige Fragen sowohl in Betreff der Geschichte Jesu als in Betreff des apostolischen Zeitalters übrig. Diese sind nebst einigen Fingerzeigen, wie der Ausleger ihnen gegenüber sich zu verhalten hat, hier zu bemerken. Es ist vorerst die bekannte Frage über das Geburtsjahr Jesu. Die Hauptstelle, aus welcher man dasselbe zu erschliessen hoffen kann und nach welcher der Römische Abt Dionys. Exiguus dasselbe auf 753 urbe cond. berechnet hat, ist Luc. 3, 1. coll. 23. Hier ist zunächst nur der Zeitpunkt des Auftretens Johannes des Täufers be-

zeichnet, aber sofern die Taufe Jesu als demselben Jahr angehörig angenommen, und Jesus an der letztern Stelle als *ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα* angegeben wird, so lässt sich ein Schluss ziehn auf das Jahr des Auftretens Jesu selbst. Wenn man nemlich weiss, dass Augustus den 19. Aug. 767 (U. C. = 14 A. Dion.) starb, so ist das 15. Jahr des Tiberius = Aug. 781 — Aug. 782. Nun ist noch fraglich, ob dieses 15. Jahr des Tiberius von seiner Mitregentschaft (764—65) oder von seiner Alleinherrschaft an (767 — 68 U. C.) gerechnet ist; doch ist das letztere wahrscheinlicher. Rechnet man nun von 782 U. C. um 29 Jahre rückwärts, so kömmt man auf das Dionysische Ergebniss von 753 Roms als dem Geburtsjahr Jesu. Aber dabei ist vorausgesetzt 1) dass die fünfzehn Jahre von der Alleinherrschaft des Tiberius an gerechnet seien, 2) dass die Taufe Jesu in demselben Jahre stattgefunden, in welchem der Täufer aufgetreten sei, und 3) dass die Altersangabe Jesu genau sei; aber dieses alles ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Eine zweite chronologische Bestimmung des Lukas ist, dass das Auftreten des Täufers unter der Prokuratur des Pontius Pilatus stattgefunden habe, (das Jahr ist nicht angegeben), was uns auf die Zeit zwischen 779 und 789 führt. Die dritte Bestimmung *τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου* u. s. w. ist eine sehr weite Bestimmung, da Herodes Antipas von 750 bis 792 U. C. regierte*). Eine andere chronologische Bestimmung des Geburtsjahres Jesu wird aus Matth. 2 geschöpft, demzufolge Jesus in den letzten Regierungsjahren Herodes des Grossen geboren sein muss. Nun ist aber Herodes schon 750 U. C. gestorben (vgl. Wurm in Bengels Archiv I, 26 sq. Ideler's Chronol. II, S. 391 sq. Wieseler's chronol. Synopse, S. 52 sq.), und Jesus könnte demnach kaum später als 748 U. C. geboren sein. Ein drittes Hülfsmittel hat man auch im Stern der Magier (Matth. 2, 2) zu finden und mit einer Konjunktion des Jupiter und Saturn, wozu später noch Mars kam, in Verbindung bringen zu können geglaubt; aber abgesehen von dem legendenhaften Charakter der Erzählung, so müsste es nicht *ἀστήρ*, sondern *ἄστρον* heissen. Alle namhaften Chronologen und Bearbeiter des Lebens Jesu stimmen in der mehr als wahrscheinlichen Vermuthung überein, das Jesus wenigstens 4—5 Jahre ante A. Dion. geboren sei. Erklärt man aber, dass mit der Magiersage die Verbinduug Herodes des Grossen mit Jesu Geburt stehe und falle, und hält man die Angabe des Lukas (3, 1) für unsicher, so verzichtet man auf jede Be-

*) Auf den streitigen Lysanias (Luc. 1. 1 u. 2) konnte hier noch eben so wenig Rücksicht genommen werden als auf den Census (Luc. 2, 1 sqq.).

stimmung des Geburtsjahres Jesu von diesem Anhaltspunkt aus. — Nicht weniger streitig ist das Todesjahr Jesu. Auf Grund der Dionysianischen Berechnung der Geburt und der Angabe des vierten Evangelisten, dass Jesu messianische Wirksamkeit drei Passahfeste umfasst habe (2, 13; 6, 4; 12, 1 und 13, 1), hat sich die Ansicht befestigt, dass Jesus im Jahre 33 (A. Dion.) gestorben sei. Diese Annahme wird aber nicht nur durch die Ueberzeugung erschüttert, dass das Dionysianische Geburtsjahr um mehrere Jahre zu spät angesetzt sei, sondern auch durch die Betrachtung, dass die Synoptiker nur von Einem messianischen Jahr Jesu zu wissen scheinen; eine Betrachtung, welche durch die Zweifel an der Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums noch eine Stütze erhält. Jedenfalls ist es für den, welcher hier nur einigermassen kritisch zu Werke gehn will, unerlässlich: entweder zu prüfen, in wie fern und warum die Synoptiker nur Eine Festreise Jesu erwähnen und folglich nur von Einem Lehrjahr Jesu zu sprechen scheinen, oder mit plausibeln Gründen darzuthun, warum der vierte Evangelist drei Lehrjahre annehme. Beides ist schwierig. Die Versuche, vom Todestag und insbesondere von der astronomisch zu berechnenden Finsterniss ausgehend das Todesjahr zu bestimmen, scheitern schon an der einfachen Thatsache, dass diese Finsterniss, weil zur Zeit des (Passah-)Vollmondes eingetreten, keine Sonnenfinsterniss gewesen sein kann. Dieses sind nur die Elemente der Forschung über diesen Gegenstand. Der Exeget als solcher hat selten den Beruf, über diese Elemente hinauszugehn, während dem Geschichtsforscher die gründliche Kenntniss der verschiedenen Hypothesen und deren Erwägung nicht erlassen werden kann. Vgl. statt aller Keim's Geschichte Jesu III, 479 sqq. Noch bedeutender als der Streit über das Todesjahr ist der über den Todestag, — ein Streit, welcher bekanntlich auf der Differenz beruht zwischen der Relation der Synoptiker, derzufolge Jesus mit seinen Jüngern das Passahmahl selbst gehalten hat und am Tage darnach gestorben ist (Matth. 26, 17; Marc. 14, 12. 14; Luc. 22, 7. 8. 15), und der johannischen Darstellung, nach welcher Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern vor dem Passahtag gehalten hat und an dem Tage gestorben ist, an dessen Abend erst dass Passahmahl stattfinden sollte (13, 1; 18, 28. coll. 19, 14). In zwei Punkten jedoch treffen die Synoptiker und Johannes wieder zusammen, nemlich 1) in der Angabe, dass der Todestag Jesu die *παρασκευή* gewesen (Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luc. 23, 54; Joh. 19, 31. 42), und 2) dass der erste Wochentag (*μία τῶν σαββάτων*) der Auferstehungstag gewesen sei (Matth. 28, 1; Marc. 16, 2; Luc. 24, 1; Joh. 20, 1). Dieser Sachverhalt gibt auch nach den vielen gründlichen Forschungen auf diesem

Felde*), welche natürlich auch die Passahstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts in Betracht ziehn mussten, viel zu denken. Der Entscheid hängt ab 1) von der exegetischen Erklärung der betreffenden Johanneischen Stellen, 2) von der Ansicht über die relative Glaubwürdigkeit der drei ersten und des vierten Evangelisten, und 3) von dem punctum quaestionis in den Passahstreitigkeiten. — Eine wichtige chronologische Frage betrifft das apostolische Zeitalter und insbesondere die Chronologie des Lebens und Wirkens Pauli. Hauptstelle ist hier Gal. 2, 1. coll. 1, 18. Von wo aus sind aber die vierzehn Jahre, nach deren Verlauf Paulus die Jerusalemreise zur Verständigung mit den Uraposteln gemacht hat, gerechnet? Das Natürlichste scheint zunächst, dass sie von seinem ersten Besuch in Jerusalem an gerechnet seien. Dieser fand, wie aus 1, 18 hervorzugehn scheint, erst drei Jahre nach seiner Bekehrung statt; aber der Zeitpunkt der letztern bleibt uns vor der Hand völlig ungewiss. Nur so viel muss zugegeben werden, dass die Verfolgungen der Christusbekenner, und mithin diese selbst, zu jener Zeit schon zu einer gewissen Ausbreitung mussten gelangt sein, was erst geraume Zeit nach dem Hingange Jesu denkbar ist. Da lässt uns aber nicht nur die Frage, „wie lange nach diesem Ereigniss?" sondern auch die Ungewissheit betreffend das Todesjahr Jesu selbst, im Dunkeln. Dieses ist das Problem, das seiner Lösung harrt. Bedeutend verwickelt wird dasselbe noch durch die Differenz zwischen Act. 9, 20—29 und Gal. 1, 16. 17, insonderheit aber durch die Frage, ob die Verhandlung Gal. 2, 1—10 identisch sei mit dem Apostelkonvent Act. 15. Wie ist nun angesichts solcher Schwierigkeiten zu verfahren? Keinenfalls so, dass man in erster Linie das Verhältniss zwischen Act. 15 und Gal. 2 in's Reine zu bringen oder gar eine Harmonie beider Stellen um jeden Preis zu erzielen sucht, sondern so, dass man 1) entweder von Gal. 2 etc. ausgeht und diese ganz unabhängig von Act. 15 mit aller Akribie erklärt, oder eben so mit Act. 15 verfährt, ohne Rücksicht auf Gal. 2; 2) dann die andere

*) Wir erwähnen hier nur Weitzel, die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848. Steitz, die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten, theologische Studien und Kritiken, 1856 und Art. „Pascha" in Herzogs RE. Riggenbach, die Zeugnisse für das Evangelium Johannis Progr. 1866. — Dagegen Hilgenfeld, der Paschastreit und das Evangelium Johannis (Theol. Jahrbücher 1849). Ebend. das Johannes-Evangelium und die Paschastreitigkeiten (Theol. Jahrbücher 1857). Ebend. Noch ein Wort über den Paschastreit (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858). Baur, der Paschastreit gegen Steitz (Theol. Jahrbücher 1857). Ebend. Entgegnung gegen Hrn. Dr. Steitz (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie ibid.). Keim, Geschichte Jesu von Nazareth III, 457 sqq. Scholten, das Evangelium nach Johannes, übersetzt von Lang, S. 282 sqq.

Stelle damit vergleicht und mit aller Gewissenhaftigkeit das Uebereinstimmende und das Differirende sich klar macht und das Facit zieht; 3) den chronologischen Rückschluss von Gal. 2, 1 auf 1, 18 und wo möglich weiter auf den Zeitpunkt seiner Bekehrung macht, wobei die Stelle 2 Cor. 11, 32. coll. Joseph. Art. XVIII, 5, 1 und 3 (Erwähnung des Königs Aretas) zu Hülfe genommen werden muss. Wie schwierig diese Untersuchungen sind, zeigt ein Blick auf die differenten Resultate der Forscher von Eusebius und dem Chronicon paschale an bis auf Ewald und Wieseler herab, indem die Bekehrung Pauli von Hieronymus und Petavius auf das Jahr 33 (A. D.), von Usher, Pearson, Hug, Sanclemente, Ideler und Olshausen auf 35, von Basnage, Michaëlis, Eichhorn, De Wette, Köhler, Schott auf 37, von Eichhorn, Winer, Anger, Ewald auf 38, von Spanheim, Bertholdt, Wieseler auf 40, von Wurm endlich auf das Jahr 41 angesetzt worden ist. — Wenn es auch nicht jedes Exegeten Beruf sein kann, über diese und andere chronologische Fragen eindringende Studien zu machen, so ist es doch jedes Exegeten Pflicht, wenn er zur Erklärung der betreffenden Stellen kommt, sich wenigstens das Problem klar zu machen und die Kenntniss der wesentlichsten Mittel zur Erklärung zu erwerben.

78. Der Ausleger trifft aber auch, abgesehen von den chronologischen, auf historische Schwierigkeiten und Widersprüche. Wir führen hier nur die bekanntern und augenfälligern an. 1) Der Census (Luc. 2, 1 sq.). Dieser streitet nicht nur mit Josephus (Art. XVIII, 1, 1), sondern auch mit den politischen Verhältnissen, sofern Quirinius, unter welchem der Census vorgenommen worden sein soll, erst zehn Jahre später Prokonsul von Syrien war; sofern ein allgemeiner Reichscensus sich damals noch nicht auf Palästina erstrecken konnte, da dieses erst 759 U. C. Römische Provinz ward, und sofern — wenn auch ein solcher stattgefunden hätte — derselbe den Joseph nicht genöthigt haben würde, sich mit seiner Verlobten von Nazareth nach Bethlehem zu begeben. Soll nun der Ausleger sogleich annehmen, Lukas habe den Census bloss fingirt, um Joseph und Maria der Sage zulieb nach Bethlehem zu bringen? Dies wäre frivol. Der Exeget soll vielmehr Versuche machen, den Widerspruch auszugleichen oder wenigstens zu erklären. Als solche Erklärungsversuche bieten sich folgende dar: die Beschränkung des Ausdrucks πᾶσα ἡ οἰκουμένη auf das Römische Reich (orbis terrarum), — ein Versuch, der aber die Hauptschwierigkeit ungelöst lässt; die Annahme, dass allerdings ein Census stattgefunden, dieser aber irrthümlich als von Augustus (statt von Herodes) ausgehend betrachtet worden sei, — eine Aushülfe, die freilich auch anderswoher beglaubigt

sein müsste. Es bleibt also nur übrig, anzunehmen, dass Lukas oder vielmehr seine Gewährsleute einen Anachronismus begangen und jenen so berüchtigten Census (Joseph. l. c.; Act. 5, 37) in die Zeit der Geburt Jesu zurückverlegt, womit sich dann ein anderer unhistorischer Umstand, die Reise der Maria nach Bethlehem, verbunden habe. — 2) Lysanias (Luc. 3, 2). Dieser soll im 15 Jahre des Tiberius Tetrarch von Abilene gewesen sein; aber aus der Geschichte ist uns nur theils ein älterer Lysanias, der Ao. 718 U. C. auf Anstiftung der Cleopatra von Antonius ermordet wurde (Joseph., Art. XV, 4, 1; Dio Cass. 49, 32), theils ein jüngerer, der erst zur Zeit des Kaisers Caligula starb (Joseph. Art. XIX, 5, 1; B. J. II, 11, 5; 12, 8) bekannt. Ueberdies wird von Josephus das Reich jenes ältern Lysanias, als Chalkis, von demjenigen des jüngern bestimmt unterschieden und Abila nur als zur Tetrarchie des spätern Lysanias gehörig bezeichnet. Hier ist der Sachverhalt nicht klar genug, um ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Ob ein Gebiet des ältern Lysanias in dessen Familie verblieben, ob der spätere Lysanias zu der Familie des ältern gehört habe u. s. w., muss einstweilen ganz auf sich beruhen. Ein Anachronismus oder eine Namensverwechslung scheint auch hier stattzufinden. — 3) Eine doppelte Schwierigkeit bieten die Genealogieen Jesu dar (Matth. 1, 1—17 und Luc. 3, 23 bis Ende des Capitels): Einerseits die Differenz derselben unter sich, da das Geschlechtsregister bei Lukas nicht nur zwischen Jesu und Abraham 56 Glieder zählt, statt 42, sondern auch zwischen Joseph und Serubabel, und dann wieder zwischen Saalthiel und David ganz andere Namen enthält. Bekannt sind die Erklärungen dieser Differenzen aus einer Levirats-Ehe oder aus dem Umstande, dass Maria eine Erbtochter gewesen sei, — Annahmen, welche die Schwierigkeit nur theilweise lösen. Die Auskunft, dass die eine Genealogie den Stammbaum Josephs, die andere den Stammbaum der Maria gebe, sollte auf immer vergraben und vergessen sein. — Die andere Schwierigkeit besteht in dem Widerspruch zwischen der Intention dieser Genealogieen, welche darin besteht, Jesum als ächten Nachkommen Davids und Abrahams darzuthun (cf. auch Röm. 1, 3) und der übernatürlichen Geburt, welche gerade von den Evangelisten berichtet wird, welche auch das Geschlechtsregister haben. Dass die Evangelisten selbst diesen Widerspruch wahrgenommen und zu heben versucht haben, geht aus Matth. 1, 16 und noch deutlicher aus Luc. 3, 23 hervor. Was hat nun hier die Exegese und Kritik zu thun? Daran kann freilich keine Apologetik etwas ändern, dass — wenn Jesus durch die männliche Linie von David abstammte — er dann nicht übernatürlich erzeugt sein konnte, oder wenn dieses, er dann nicht ἐκ σπέρματος Δαυίδ·

war. Der schriftstellerische Widerspruch löst sich leicht: die Evangelisten fanden sowohl die Ueberlieferung, dass Jesus aus dem Samen Abrahams und Davids sei, als die von seiner übernatürlichen Erzeugung vor; sie gaben beide und zugleich eine Andeutung, wie nach ihrer Meinung der Widerspruch zu lösen sei. Gelöst ist damit der sachliche Widerspruch freilich nicht. — 4) Die Differenz, betreffend den Todestag Jesu, ist bereits erwähnt worden. Auch nach den gründlichen Lösungsversuchen von Steitz und Riggenbach wird der unbefangene Ausleger, der den Text nimmt wie er ist, sich nicht überzeugen können, dass auch der vierte Evangelist Jesum das Passahmahl mit seinen Jüngern halten und am Festsabbath sterben lasse, noch davon, dass *φάγειν τὸ πάσχα* (Joh. 18, 28) etwas anderes heissen könne als das Passahlamm essen; denn LXX Deut. 16, 2—8 beweist nichts für die Annahme, dass jener Ausdruck auch für das Essen des Ungesäuerten stehn könne. — 5) Ein grosser Stein des Anstosses sind die Differenzen und Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte. Wir heben hier nur die namhaftern hervor: *α*) Nach Markus (16, 8) sagten die vom Grabe zurückkehrenden Frauen aus Furcht Niemandem etwas, nach Lukas aber (24, 9—11) erzählten sie den eilf Jüngern alles, fanden aber keinen Glauben; *β*) der Auferstandene erscheint nach 1 Cor. 15, 5 (coll. Luc. 24, 34) zuerst dem Petrus, nach Johannes aber (20, 14 sqq.) und nach dem Anhang bei Markus (16, 9) zuerst der Maria Magdalena; *γ*) überhaupt ist zwischen der Zeit, den Orten und den Personen, denen der Auferstandene erschienen sei, keine Uebereinstimmung; namentlich fällt es auf, dass von den 500 Brüdern, denen er nach 1 Cor. 15, 6 erschienen sein soll, die Evangelisten gar nichts zu wissen scheinen; endlich *δ*) findet zwischen einem und demselben Evangelisten ein Widerspruch statt in Betreff der Leiblichkeit des Auferstandenen, vgl. Luc. 24, 31 mit 39, und Joh. 20, 19 und 26 mit 27 sq. Aus diesen Widersprüchen aber zu schliessen, dass Christus nicht auferstanden sei, ist wenigstens voreilig, und aus Joh. 20, 14 und Marc. 16, 9 die Folgerung herzuleiten, dass der Auferstehungsglaube der Apostel auf die Hallucination der nervös überreizten Maria Magdalena zurückzuführen sei, ist eine Frivolität, gegen welche man sich nicht nachdrücklich genug aussprechen kann. Aber eine Frivolität anderer Art ist es, wenn man im Dienst einer unehrlichen Apologetik die Widersprüche läugnet oder auf ein unbedeutendes Maass zurückführt. Eine unbefangene Exegese und Kritik muss sagen: Mag es sich mit den Erscheinungen des Auferstandenen verhalten wie es will: zwei Thatsachen bleiben fest und unanfechtbar, die eine, dass am ersten Wochentage früh Frauen (sei es nur Eine, seien es zwei oder drei gewesen) zum Grabe gekommen

und dasselbe leer gefunden haben; die andere, dass einige Zeit nachher die vorher consternirten Jünger voll des muthigen Glaubens waren, Christus sei auferstanden. Was zwischen diesen beiden Punkten inne liegt, wird uns wohl niemals ganz klar werden. — 6) In der Geschichte des Apostels Paulus findet der Widerspruch statt, dass die Apostelgeschichte (9, 26 sq.) denselben bald nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem reisen und bei den Uraposteln ein- und ausgehn lässt, während er selbst (Gal. 1, 17. 18) versichert, nicht sobald nach Jerusalem, sondern erst nach Arabien gegangen zu sein und erst nach drei Jahren den Petrus in Jerusalem besucht zu haben. Der Ausleger wird nun vielleicht versuchen, die Erzählung der Apostelgeschichte so auszulegen und die Zeit zwischen Damaskus und Jerusalem so zu dehnen und zu strecken, dass der Widerspruch möglichst schwindet; aber der gewissenhafte Exeget wird die Vergeblichkeit dieser Bemühung eingestehn und die Ungenauigkeit des betreffenden Berichtes der Apostelgeschichte zugeben müssen. Im Allgemeinen kann in Ansehung solcher Schwierigkeiten und Widersprüche dem Exegeten und Kritiker nicht genug eingeschärft werden 1) Bescheidenheit, indem in vielen Fällen kein absolut gewisses Resultat, sondern nur ein grösseres oder geringeres Maass von Wahrscheinlichkeit zu erzielen ist, und nach allen Erklärungsversuchen ein sokratisches Nichtwissen dem Forscher wohl ansteht; insonderheit aber 2) Wahrhaftigkeit, welcher es nicht um ein Fündlein, sondern einfach um die Sache zu thun ist, und welche nicht um jeden Preis die herkömmliche und „gläubige“ Ansicht retten will und „in majorem Dei gloriam“ dem Text und der Geschichte Gewalt anthut, denn auch hier ist der Grundsatz verwerflich, dass der Zweck die Mittel heilige. —

79. Wenn die allgemeine Kenntniss der nachexilischen Geschichte und der Neutestamentlichen Zeitgeschichte aller exegetischen Erklärung des Neuen Testamentes voranzugehn hat, so fordern sehr viele Stellen der Evangelien, der Apostelgeschichte und der Briefe zu Spezial-Untersuchungen und Erklärungen auf. 1) Ist Kenntniss der politischen Personen und Verhältnisse nothwendig, deren das Neue Testament Erwähnung thut, wie Herodes des Grossen, der zwar nur in der Vorgeschichte bei Matthäus vorkommt, der aber auf die Entwicklung der jüdischen Dinge einen grossen Einfluss geübt hat. Ueber ihn ist Josephus und inbesondere dessen treffende Charakteristik (Ant. XVI, 5, 4) zu vergleichen. In derselben Vorgeschichte geschieht des Sohnes und Nachfolgers des Herodes, des Archelaos Erwähnung, und so beiläufig diese auch ist, so erhält sie doch durch Joseph. Ant. XVII, 11, 4; 13, 2; B. J. II, 7, 3 ihre Be-

stätigung und Erläuterung. Unmittelbarer hat in die evangelische Geschichte eingegriffen Herodes Antipas (Luc. 3, 19; 9, 17 sq.; 13, 31; Matth. 14, 1 sqq.; Luc. 23, 6 sq.) und es ist auch über ihn Josephus (Ant. XVIII, 4, 5) zu vergleichen. Insbesondere ist in Betreff der Gefangennehmung des Täufers und deren Beweggrund die Vergleichung von Joseph. l. c. § 2 von Interesse. Die wichtigste Person in der evangelischen Geschichte ist aber Pontius Pilatus, der 6te Prokurator von Judäa (Luc. 3, 1; 13, 1; Matth. 27; Marc. 15; Luc. 23; Joh. 18 und 19), über welchen auch Josephus (Ant. XVIII, 3, 1 sqq.; 4, 1; B. J. II, 9, 2) zu vergleichen ist. Die ungleiche Beurtheilung dieses Mannes siehe unter Andern bei Tholuck auf der einen und bei Olshausen auf der andern Seite. Von seinen Nachfolgern werden im Neuen Testamente nur Felix (Act. 23, 26 sq.; 24, 22. 24—26) und Port. Festus (Act. 24, 27; 25, 1 sqq.) erwähnt, cf. Joseph. Ant. XX, 8, 5 u. ö. Bedeutsam ist das Zeugniss des Tacitus über Felix (hist. V, 9 auch Annal. XII, 54): „... per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit." Ueber Port. Festus vgl. ausser Act. 24, 27; 26, 31 auch Joseph. Ant. XX, 8, 9. 11; 9, 1. Von jüdischen Herrschern werden ausser Herodes Antipas noch Herodes Agrippa I, über dessen Todeskrankheit vgl. Act. 12, 23 mit Joseph. Ant. XIX, 8, 2 — und Herodes Agrippa II (Act. 25, 13. 26; Joseph. Ant. XIX, 9, 2; XX, 1, 1; 5, 2 und besonders 7, 1; B. J. II, 12, 8) erwähnt. Ausser diesen politischen Hauptpersonen der Neutestamentlichen Zeitgeschichte kommen noch solche vor, welche zwar keine Hauptrolle spielen, aber doch die politischen Verhältnisse charakterisiren helfen: vor allem die „Zöllner" (*τελῶναι*), welche — obschon Juden — als verhasste Menschenklasse mit den *ἁμαρτωλοῖς* zusammengestellt werden. Ueber die politische Stellung und die Funktionen dieser römischen Unterbeamten vgl. Liv. XXV, 3; XXXII, 7; XLV, 18; Tac. Annal. XIII, 50; Dio Cass. XLII, 6, auch Lightf. hor. hebr. p. 286, 396. Von der religiös-politischen Gährung, welche von Zeit zu Zeit ausbrach, gibt Judas Galilaeus (Act. 5, 37) oder Gaulonites (Joseph. Ant. XVIII, 1, 1. 6; 2, 1; B. J. II, 17, 7—19) einen schlagenden Beweis. Zwar spricht Gamaliel (Act. l. c.) von diesem Aufstand als einem längst und bald unterdrückten, aber aus Josephus (l. c.) wissen wir, dass Judas der Gaulonite einen Anhang hinterlassen hat, der bis zum jüdischen Krieg fortdauerte und zum Ausbruch desselben wesentlich mitwirkte. Wahrscheinlich gehörten zu diesem Anhang auch die *Γαλιλαῖοι*, deren Luc. 13, 1 Erwähnung geschieht. Schwierig ist hingegen die Erwähnung des Theudas (Act. 5, 36), denn zwar weiss auch Josephus von einem Rebellenführer Theudas (Ant. XX, 5, 1),

aber dieser ist weit später. Man muss daher entweder annehmen, dass es zwei dieses Namens gegeben, und dass Josephus nur zufällig den frühern nicht erwähnt habe, oder dass Act. 5, 36 sich ein Anachronismus vorfinde. — 2) Noch wesentlicher ist die Kenntniss der religiösen Verhältnisse. Die erste Stelle im hierarchischen Organismus nimmt bekanntermassen der Hohepriester ein, und es ist daher die Kenntniss seines Amtes, seiner Funktionen u. s. w. nach den Alttestamentlichen Angaben (Exod. 28; Levit. 16; Num. 3, 32; 20, 28; Deut. 10, 6) vorauszusetzen. Im Neuen Testament aber kommt häufig der Ausdruck *ἀρχιερεῖς* im Plural vor (Matth. 21, 45; 26, 3. 14; 27, 1. 20. 62; 28, 11. al.). Wie ist dieses zu verstehn? Man muss wissen, dass in der syrischen, herodianischen und römischen Periode viele Willkürlichkeiten betreffend die Wahl und Entsetzung der Hohenpriester vorkamen (cf. Joseph. XV, 3, 1; XX, 10; 1 Macc. 7, 9; Joseph. B. J. IV, 3, 6. 8), so dass statt des Einen, der das Amt bekleidete, mehrere waren, welche das Amt früher bekleidet hatten und die, obschon nicht mehr im Amt, doch noch in Ansehen standen. Das Synedrium (Talm. סנהדרין) als höchste theokratische Behörde findet im Neuen Testamente natürlich öfter Erwähnung, und zwar keineswegs immer unter diesem Namen, sondern als *οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ πρεσβύτεροι* oder *οἱ ἀρχ.* (*ὁ ἀρχ.*), *οἱ γραμματεῖς κ. οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* (Matth. 26, 3. 57; Marc. 14, 53; 15, 1; Luc. 22, 66). Von Josephus wird dieses Institut zum ersten Mal erwähnt Ant. XIV, 9, 3. 4. Ueber die Zusammensetzung und die Competenzen dieser Behörde ist vorzüglich der Talmud (tr. Sanhedrin) zu vergleichen. S. Selden, de synedriis et praefecturis vet. Hebr. Relandi, antiq. sacrae II, 7. Winer's bibl. Realwörterbuch s. v. Leyrer in Herzogs RW., woselbst auch die Literatur. — Eine neue Erscheinung für den, welcher unmittelbar vom Alten Testament herkommt, ist im Neuen Testament ferner der Synagogenkultus (cf. Matth. 13, 54; Marc. 6, 2; Luc. 4, 16; in Nazareth; Marc. 1, 21; Luc. 4, 33; Matth. 12, 9; Joh. 6, 59. Aber nach Act. 9, 2 auch in Damaskus; 13, 14 zu Antiochia in Pisidien; 14, 1 in Ikonium; 17, 1 in Thessalonich; 17, 10 in Beröa; 18, 4 in Korinth; 18, 19 in Ephesus). Was den Ursprung dieses Institutes anbetrifft, so darf man freilich der jüdischen Tradition, welche auf Grund von Deut. 31, 11 sq. und Ps. 74, 8 dasselbe auf Moses zurückführt, keinen Glauben beimessen. Josephus thut desselben erst B. J. VII, 3, 3 Erwähnung, aber daraus darf man nicht auf einen so späten Ursprung schliessen; das Wahrscheinliche ist vielmehr, dass das Bedürfniss nach einem solchen Kultus im Exil entstanden ist, und das Institut selbst sich im nachexilischen Zeitalter auf Grund der stehenden Sitte der Lektur

des Gesetzes (Nehem. 8, 1 sq.) und wegen der διασπορά der Juden ausgebildet hat. Ueber die Einrichtung des Synagogenkultus berichten der Talmud (Hieros. Megill. 75, 1) und Philo (Opp. II, 458. 476, vorzüglich 630 und 631). Das Hauptwerk über die Synagogen ist Camp. Vitringa, de synag. veterum. Franek. 1696. Vgl. ferner Winer l. c. und Leyrer l. c. — In den Evangelien begegnen wir häufig auch den sogenannten Schriftgelehrten (γραμματεῖς, νομοδιδάσκαλοι, νόμικοι), doch kommt der Ausdruck סֹפֵר im Alten Testament bereits öfter, und die Sache selbst Esr. 7, 11. 21 vor. Bekanntlich ist nach dem Exil mehr und mehr an die Stelle der mehr genialen und volksmässigen „Weisheit“ (חָכְמָה) die Gesetzesgelehrsamkeit, und an die Stelle der Propheten und Volksredner sind „Schriftgelehrte“ getreten. Ueber den Gegenstand und die Art dieser Gesetzesgelehrsamkeit vgl. Joseph. Ant. XVII, 6, 2; XVIII, 3, 5. Die Gesammtergebnisse derselben sind im Talmud niedergelegt. Aber auch die alte proverbielle Volks- und Spruchweisheit erhielt sich noch fort, cf. Pirke Aboth. Auffallend ist der Kontrast zwischen dem Bilde, welches uns das Neue Testament (Matth. 5, 20; 6, 1 sqq.; 15, 1—14. insonderheit 23; Luc. 11, 39—52) und dem Bilde, welches die jüdischen Schriftsteller von den „Schriftgelehrten“, insbesondere von den Hervorragenden unter ihnen, von Schammai und Hillel, von Simon dem Gerechten, von Juda dem Heiligen und andern entwerfen. Der Kontrast ist daraus zu erklären, dass Jesus diese Klasse aus dem Gesichtspunkt des einfachen und ursprünglichen Gotteswortes, so wie vom Standpunkt des Volkes und dessen, was diesem noththut —, die jüdischen Schriftsteller hingegen dieselben vom Standpunkt der nationalen Gelehrsamkeit und Würde beurtheilen. Vgl. Winer a. a. O. und Leyrer s. v. bei Herzog.

Wichtig ist für das Verstänsdniss des Neuen Testamentes auch die Kenntniss der jüdischen Sekten. Von den Pharisäern hat man sich häufig, einerseits verleitet durch einseitige Berücksichtigung mancher Stellen im Neuen Testament — andererseits durch Josephus (Ant. XIII, 5, 9; XVIII, 1; B. J. II, 8) eine unrichtige Vorstellung gemacht, als wären sie alle entweder bewusste Heuchler, Heuchler von Profession, oder als wären sie Religionsphilosophen gewesen, weil sie von Josephus mit den Stoikern verglichen werden. Aber wir wissen, dass die Beschreibungen des jüdischen Geschichtsschreibers cum grano salis aufzunehmen sind, da derselbe bestrebt ist, die jüdischen Sitten und Meinungen seinen griechisch-römischen Lesern möglichst annehmlich zu machen. Was dann den stehenden Vorwurf der Heuchelei betrifft, so ist zur richtigen Charakteristik derselben vor allem eine Kenntniss der Entstehung und Ausbildung dieser Sekte nothwendig. Dass sie Eiferer für das Ceremo-

nialgesetz waren, geht aus allen Hauptstellen des Neuen Testamentes hervor, vgl. ausser Matth. 15 und 23 auch Act. 23, 3; 26, 5. coll. Gal. 1, 14. Dieser Grundzug aber lässt sich zurück verfolgen bis auf die Zeit des Esra und Nehemia (cf. Esr. 9 sq.; Neh. 8 sq.). Einen neuen Aufschwung erhielt diese Richtung im Gegensatz gegen die griechischen Neuerungen durch den Makkabäischen Aufstand, der nichts anderes war als die heldenmüthige Reaktion des gesetzeseifrigen Nationalgeistes gegen eindringendes heidnisches Wesen, cf. 1 Macc. 2, insonderheit v. 27. Josephus thut ihrer zuerst Erwähnung Ant. XIII, 5, 9 (c. 145 vor Ch.), woraus aber nicht zu schliessen ist, dass sie erst damals hervortraten. Der Pharisaismus ist nichts anderes als die Consequenz des nachexilischen, gesetzeseifrigen Judenthums, und daraus ist freilich sowohl die in casuistische Kleinlichkeit sich verlierende Gesetzesauslegung und Tradition, als die mehr und mehr in Aeusserlichkeit ausartende asketische Frömmigkeit zu erklären: daher der nicht ungegründete Vorwurf der Hypokrisie, der ihnen gemacht wird. Vgl. Schnekenb. Beiträge S. 69 u. ff. Winer a. a. O. s. v. und Leyrer in Herzog's RE. — Den Gegensatz gegen die Pharisäer bildeten die Sadduzäer, die im Neuen Testament als Läugner des Geisterreiches und der Auferstehung geschildert werden (Matth. 22, 23; Marc. 12, 18; Luc. 20, 27; Act. 23, 8). Aber der Grundunterschied von den Pharisäern bestand weniger hierin als in der Verwerfung der mündlichen Tradition. Daraus, dass sie sich ausschliesslich an die Schrift hielten und von der Fortbildung der Lehre durch die nachexilische Theologie nichts wissen wollten (Joseph. Ant. XIII, 10, 6) erklärt sich sowohl ihre Negation der in den ältern Büchern des Alten Testamentes nirgends deutlich gelehrten Auferstehung und Unsterblichkeit (cf. auch Jos. B. J. II, 8, 14) als der nachexilischen Ausbildung der Engel- und Dämonen-Lehre. — Die Essäer werden im Neuen Testament nirgends mit Namen erwähnt; aber sofern die Stelle Coloss. 2 wirklich auf essäische Sitten und Meinungen hindeutet, und sofern der Jakobus-Brief ein Ebionitisches Produkt, und die Ebioniten-Partei aus dem Essäismus hervorgegangen ist (cf. Credner, über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben und Baur, de Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda), so ist dem Ausleger der genannten Theile des Neuen Testamentes die Kenntniss der Essäer nothwendig. Quellen sind Joseph. Ant. XIII, 5, 9; XVIII, 1, 2—6, besonders B. J. II, 8, 2—13. Philo über die Therapeuten in seiner Schrift „Quod omnis probus liber". Coll. Plin. h. n. V, 17. Vgl. auch ausser Credner und Baur Uhlhorn s. v. in Herzogs RE. — Die Erwähnung der Samaritaner im Neuen Testament macht auch eine Kenntniss der Geschichte dieses Mischvolkes

und des Verhältnisses der Juden zu demselben nothwendig. Darüber ist zu vergleichen Esr. 4; Joseph. Ant. XI, 1, 2; 4, 3 sq. 9; XII, 5, 5; XIII, 9, 1; 10, 2; XIV, 5, 3. Ewald, Geschichte Israëls IV, 129 sqq.; Winer RW. s. v. und der gründliche Artikel von Petermann in Herzog's RE. — Die Erklärung der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe erheischt auch eine Kenntniss kleinasiatischer Länder und Völker, insonderheit Galatiens (cf. Strabo XII, 566 sq.; Liv. XXXVII, 8 und XXXVIII, 12. 18; Justin. XXV, 2; Dio Cass. 53, p. 514; Joseph. Ant. XVI, 6), Ephesus (cf. Strabo XIV, 632. 640 sq. al. Winer's RW. s. v.), überhaupt Griechenlands in den letzten Jahrhunderten vor der Entstehung des Christenthums, insonderheit Korinths seit der Zerstörung durch Mummius (146 vor Chr., vgl. vorzüglich Liv. epit. 52; Strabo VIII, 378 sqq.; Pausan. II, 1 sqq.). Aus diesen angeführten Beispielen erhellt, wie aus der Vergleichung der aussertestamentlichen Nachrichten mit den Neutestamentlichen ein neues Licht über die letztere verbreitet wird und wie wichtig die allseitigere und gründlichere Kenntniss dieser Dinge für den Neutestamentlichen Ausleger ist. —

80. Von Belang und Interesse ist ferner die Kenntniss der jüdischen Sitten. a) Von spezifisch religiösen Sitten und Gebräuchen stehen die Feste, insonderheit das Passahfest (Matth. 26, 17 sqq.; Marc. 14, 12 sqq.; Luc. 22, 1 sqq.; Joh. 2, 13; 13, 1 sqq.), das Laubhüttenfest (Joh. 7, 2sq.) und das Pfingstfest (Act. 2, 1 sq.) obenan. Ueber dieselben ist vor allen Dingen das Alte Testament zu vergleichen, und zwar über das Passah (hebr. פֶּסַח, aram. פסחא), oder das Fest der ungesäuerten Brode (*ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* חַג הַמַּצּוֹת), Exod. XII, 1—28; Lev. XXIII, 4—14; Num. XXIII, 16 sqq.; Deut. XVI, 1—8), ferner Joseph. (Ant. XVII, 9, 3; B. J. VI, 9, 3) und der Talmud (tr. Pesachin. c. 5) zu vergleichen. Ueber das Laubhüttenfest (*σκηνοπηγία*, חַג הַסֻּכּוֹת) vgl. Lev. 23, 33 sqq.; Num. 29. 12 sqq.; Deut. 16, 16 sqq.; Joseph. III, 10, 4; XIII, 8, 2; 13, 8. Ueber das Pfingstfest (*πεντηκοστή*, חַג הַקָּצִיר oder חַג הַשְׁבוּעוֹת) vgl Exod. 23, 16 sq.; Levit. 23, 15 sq.; Num. 28, 27 sqq.; Deut. 16, 9 sqq.; Joseph. Ant. III, 10, 6; XIV, 3, 4; XVII, 12, 2; B. J. II, 3, 1. Im Hebräerbrief (9, 7) wird auch auf den grossen Versöhnungstag angespielt, über welchen vgl. Levit. 16; 23, 26 sqq.; Num. 29, 27 sqq. coll. Joseph. Ant. III, 10, 3; XIV, 6, 4 und den Talmud (tr. Joma, in Mischna II, 5). Am wichtigsten aber ist für die Erklärung der Evangelien, namentlich wegen des öftern Konfliktes Jesu mit den Hierarchen (Matth. 12, 1—8; Luc. 6, 6—11; 13, 10—17; 14, 1—6; Joh. 5, 10 sqq.; 7, 22. 23; 9, 16) die Ordnung des Wochensabbates, über welchen ausser den Alttestamentlichen Hauptstellen (Exod. 20,

8—11; 31, 12—17; 35, 1—3; Lev. 23, 3; Num. 28, 9; Deut. 5, 12—15; Jerem. 17, 19 sqq.; Neh. 13, 15—22) auch Joseph. c. Ap. II, 39 und der Talmud, besonders Mischn. Schabbath 22 und 24 zu vergleichen sind. Wie in der Beobachtung des Sabbaths, so waren die Pharisäer in ihren Reinigungsgebräuchen sehr mikrologisch und kasuistisch, was ebenfalls zu Konflikten Anlass gibt (cf. Marc. 7, 3 sqq.; Matth. 15, 2 sqq.; Matth. 23, 25 sq. und Luc. 11, 39 sq.). Darüber sind ebenfalls die Rabbiner zu vergleichen, siehe Lightf. h. h. p. 366 sqq., wobei jedoch nicht ausser Acht zu lassen ist, dass die Reinigungsgebräuche der Aegypter (cf. Herod. II, 37) der Perser (cf. Vendidad, 3ter—9ter Fargard) und der Indier (Gesetzbuch des Manu) nicht weniger streng und minutiös als die jüdischen waren, ja noch minutiöser. Dass die jüdische Frömmigkeit im Uebrigen hauptsächlich in den drei Stücken bestand: Almosengeben, Beten und Fasten, ist aus Matth. 6, 1—18 ersichtlich. Ueber das Almosengeben vgl. schon Prov. 22, 9; 28, 27; dann Sirac. 7, 32 sq., vorzüglich Tob. 12, 9; 14, 11; Act. 10, 2. 31. Ueber das Beten war im Pentateuch nichts verordnet, doch wie in allen Religionen der Gebrauch selbstverständlich. In der Bergpredigt aber ist gegen das opus operatum des Betens und gegen die damit getriebene Ostentation die Polemik Jesu gerichtet. Das opus operatum scheint sich in der nachexilischen Zeit sehr bald eingeschlichen zu haben; wenigstens erscheint es z. B. Dan. 6, 11; Tob. 12, 9; Judith 4, 12 als wesentliches Stück der Frömmigkeit und wurde nicht nur bei allen wichtigen Anlässen, sondern auch regelmässig zu gewissen Zeiten verrichtet, worin übrigens auch andere Völker mit den Juden übereinstimmten, z. B. die Aegypter (cf. Porphyr. de abst. 4, 8). Das Tadelnswertheste aber war die mit dem Beten getriebene Ostentation (Matth. 6, 5), worüber zu vergleichen die Rabbiner bei Lightf. h. h. p. 292; Wetst. I, 321, und die Meinung, dass lange Gebete gottgefällig und heilsam seien (Matth. l. c. v. 7. coll. Talmud Hieros. Taanith. f. 67, 3; Babyl. Berach. 32, 2; 54, 2), welches von Jesu als heidnisch verworfen wird. Beispiele von litanei-artigen Gebeten der Heiden siehe bei Lightf. p. 295. coll. Etym. M. und Suid. ad v. *Βάττος*, *βαττολογεῖν*. Was das Fasten betrifft, so wird auch dieses nicht an sich von Jesu getadelt, sondern ebenfalls nur die Ostentation damit (Matth. 6, 16) und das gedankenlose opus operatum (cf. Matth. 9, 15 sq.). Dass diese allgemein-orientalische, in ihrem Prinzip sehr löbliche und begründete Sitte nach und nach ebenfalls zu einem opus operatum und zu einem verdienstlichen Werk geworden war, mit welchem auch von den Pharisäern mitunter Prunk getrieben wurde, ist theils an sich begreiflich, theils geht es aus nichttestamentlichen Zeugnissen hervor, cf. z. B. 1 Macc. 3, 47; Talmud tr. Joma 8, 1;

Babyl. Taanith 12, 2; 13, 2. Ueberhaupt vgl. Winer's RW. Herzogs RE. s v. b) Von **bürgerlichen** Sitten und Gebräuchen führen wir hier nur die Ehescheidungen und die Trauergebräuche an. Die Aussprüche Jesu Matth. 5, 31 und 19, 3 sqq. sind gegen eine sträfliche Laxheit in der **Ehescheidung** gerichtet. Welches waren die jüdischen Ordnungen und Gebräuche in dieser Beziehung? Nach Deut. 22, 13—19 und 28. 29 durfte ein Mann sich von seiner Frau nicht trennen, wenn er ihr entweder mit Unrecht einen schlechten Namen gemacht oder ihr als Jungfrau beigewohnt hatte. Dagegen kann er sich von ihr trennen, wenn er etwas Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר LXX *ἄσχημον πρᾶγμα*) an ihr finde; nur soll er ihr einen Scheidebrief (סֵפֶר כְּרִיתֻת LXX *βίβλιον ἀποστασίου*) ausfertigen (Deut. 24, 1—4). Ueber den Begriff des עֶרְוַת דָּבָר waren nun zur Zeit Jesu die Schulen des Hillel und des Schammai im Streit, indem jene diesen Ausdruck auf alles dem Manne Missfällige ausdehnte, diese aber es auf Schändliches und Unanständiges (nicht gerade bloss auf Ehebruch) beschränkte. Darüber ist der Talmud sehr weitläufig und stellt eine Menge mikrologischer Bestimmungen auf (Tr. Ghittin und Seder Naschim, cf. Lightf. p. 273 sq.). Auf die **laxe** Auslegung und Sitte bezieht sich die Anfrage der Pharisäer Matth. 19, 3 ob es erlaubt sei die Ehefrau zu entlassen *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*; Jesus aber stellt nicht nur den strengeren Schammaïtischen Grundsatz auf, sondern geht sogar hinter den Mosaischen und auf die **ursprüngliche Idee** der Verbindung zwischen Mann und Frau (Gen. 2, 24) zurück. Auf die jüdischen **Trauergebräuche** ist Matth. 9, 23; Marc. 5, 38; Joh. 11, 19. 31 angespielt, ohne dass wir uns ein klares Bild davon machen können. Erläuterungen aus jüdischen Schriftstellern wären daher sehr willkommen. Solche finden sich auch, betreffend die Geberden der Trauer, die Dauer derselben. Matth. l. c. im Besondern wird erläutert durch Jerem. 9, 16 (Klageweiber מְקוֹנְנוֹת) coll. 2 Chron. 35, 25 und insbesondere durch Stellen im Talmud (Chetuboth c. 4; halac. 6; Bava Mezia c. 6; halac. 1 bei Lightf. ad l.). Dass übrigens auch bei Griechen und Römern ähnliche lärmende Trauergebräuche stattfanden, beweisen die Stellen bei Wetstein (I, 362). Auf einen lästigen Gebrauch ist Joh. l. c. hingedeutet, welcher durch talmudische Stellen bestätigt und erläutert wird, vgl. Lightf. p. 1070. So sehen wir, dass viele Stellen, welche entweder unbeachtet bleiben könnten, oder welche man aus Voreingenommenheit für ungeschichtlich zu halten geneigt wäre, durch Bekanntschaft mit den jüdischen Sitten ihre Erklärung finden.

81. Fast noch wesentlicher zum Verständniss des Neuen Testamentes ist die Kenntniss **jüdischer Lehren und Meinungen**

zur Zeit Jesu und der Apostel. Sofern dieselben auf dem Gesetz und den Propheten beruhen, erhalten sie aus dem Alten Testament ihre Erklärung, und es ist daher die Kenntniss der Alttestamentlichen Religionsideen eine unentbehrliche Grundlage für die Exegese des Neuen Testamentes. Die wichtigsten Hülfsmittel für die Kenntniss jener sind: De Wette, biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testamentes, 3. Aufl. 1831. L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie, 1828. D. von Cölln, biblische Theologie, Bd. I, ed. D. Schulz, 1836. Ewald, Geschichte des Volkes Israël, insonderheit die Alterthümer des Volkes Israël (3. Aufl. 1866. S. Lutz, biblische Dogmatik, ed. Rüetschi, 1847. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, ed. Oehler, 1840. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, ed. Hahn, 1848. Oehler, Artt. Jehova, Messias, Prophetenthum, Weissagung, Unsterblichkeit, in Herzog's RE. — insonderheit H. Schulz, Alttestamentliche Theologie, 2 Bde., 1869. — Ueber die Alttestamentliche Prophetie insbesondere ist zu vergleichen: Hitzig, der Prophet Jesaja, Einl. (1833). Knobel, der Prophetismus der Hebräer, 1837. Köster, die Propheten des Alten und Neuen Testamentes, 1838. Hengstenberg, Christologie des Alten Testamentes, 1. Ausg. 1829; 2. Ausg. 1857. K. A. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1857. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841 und 1844. Ewald, die Propheten des Alten Bundes, 1840 (Einl.). Bertheau, die Alttestamentliche Weissagung von Israëls Reichsherrlichkeit, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1859. Dagegen Oehler im Artikel „Weissagung" a. a. O. Bleek, Einleitung ins Alte Testament, S. 409 sqq. Bunsen, Gott in der Geschichte, Thl. I, 1857, S. 221 sqq. — Es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass, wie die nationalen Verhältnisse des jüdischen Volkes, so auch seine Anschauungen sich veränderten. Die Berührung mit den zwar feindlichen, aber immerhin stammverwandten Chaldäern und weiter mit dem Parsismus (dessen Einfluss freilich überschätzt worden ist); sodann die immer gegensätzlichere Abschliessung gegen alles Heidnische, dem man sich doch auf die Dauer nicht ganz entziehen konnte; die Zersetzung des Judenthums in ein abgeschlossenes palästinensisches und ein hellenistisches, in ein traditionsgläubiges und asketisches, ein deistisches und ein mystisches Judenthum; ferner die Schriftgelehrsamkeit und ihre Schulen, und endlich das Eindringen griechischer, insonderheit platonischer Ideen — alles dieses musste das religiöse Bewusstsein des jüdischen Volkes wesentlich affiziren. Man muss sich in diese Welt von spätern, uns aber so ganz fremden Anschauungen zu versetzen wissen, um

das Neue Testament auch von dieser Seite zu verstehn. Die Erkenntnissquellen sind 1) die nachexilischen Bücher des Alttestamentlichen Kanons, 2) die Apokryphen und Pseudepigraphen, 3) die Schriften von Philo, und 4) mit Einschränkung der Talmud und die Rabbiner. Für den Exegeten des Neuen Testamentes ist vorzüglich die Kenntniss folgender Ideen und Vorstellungen von Bedeutung: *α*) die ausgebildetere Engellehre, welche aus vielen Stellen des Neuen Testamentes ersichtlich ist, z. B. Luc. 1, 19. 26; Jud. v. 9; Apoc. 7 sq.; coll. Dan. 12, 1; Tob. 5, 4, eben so der ausgebildete Satan- und Dämonenglaube; denn so wie die damalige jüdische Theologie eine ganze hierarchia coelestis von Engeln unter deren Haupte, dem Erzengel Michaël (Dan. l. c.; Apoc. 12, 7), der zugleich der Schutzengel Israëls ist, lehrte, so gab es nach ebendenselben auch eine hierarchia infernalis unter *Βεελζεβούλ*, dem *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, cf. Matth. 12, 24, wozu man Lightf. und Wetstein vergleiche. Einerseits finden wir den Satan oder Widersacher nicht mehr, wie im Buche Hiob, als ein Glied der Rathsversammlung Gottes, sondern fast dualistisch Gott gegenüber; andererseits sind es die Götter der Heiden, welche als existirend, aber als böse Geister gedacht werden, wie schon der Name Beelzebul (Beelzebub) andeutet, und 1 Cor. 8, 5. coll. 10, 19—21 deutlicher zeigt, coll. LXX Deut. 32, 17. Ps. 95 (Hebr. 96), 5; Bar. 4, 7. — *β*) Die Alexandrinische Logoslehre, auf welche unmittelbar der Johanneische Prolog, mittelbar Hebr. 1, 1—3 und andere Stellen zurückführen. Darüber vgl. Gfrörer's Philo, I, S. 168 sqq., auch Lücke's Commentar über das Evangelium Johannis, Einleitung. — *γ*) Am wichtigsten für das Verständniss des Neuen Testamentes ist aber die Einsicht in die jüdischen Messiaserwartungen und deren Verhältniss zur Messiasidee Jesu. In erster Linie gründeten sie sich auf die Alttestamentlichen Weissagungen, vgl. Matth. 1, 23 mit Jes. 7, 14; Matth. 2, 2 mit Num. 24, 17; Matth. 2, 5. 6 mit Mich. 5, 1; Matth. 2, 15 mit Hos. 11, 1 u. a. Wenn in der frühern Zeit sich die Messianische Erwartung, sofern sie eine allgemeine war, auf Stellen wie Joël 3; Jerem. 31, 31—34; Jes. 35, 5 sqq.; 40, 1 sqq. 60; Ezech. 36, 25—27 u. a., — und sofern sie eine persönliche war, hauptsächlich auf Mich. 5; Jes. 9, 1—6; 11, 1—10; Jer. 23, 5—8; Zach. 9, 9 gründete, so gieng seit der Bedrückung unter Antiochus Epiphanes und unter dem Einfluss des Buches Daniel eine Veränderung mit derselben vor: zwar dass der Messias ein Spross Davids (צֶמַח Jer. 23, 5; Zach. 3, 8; 6, 12) sein und aus Bethlehem hervorgehn solle, stand fest (Matth. 2, 5. 6; Joh. 7, 42); aber vorerst wurde erwartet, dass der Ankunft des Messias eine Zeit grosser Bedrängniss vorangehn werde (עֵת צָרָה oder חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ), cf. Dan. 12, 1; 4 Esr. 2, 27; 16, 12.

Nach Mal. 3, 1 sqq. wurde ein Vorläufer des Messias erwartet, und zwar in der Person des Elias, aber zum Theil auch in der Person des Jeremias, cf. 2 Macc. 2, 1; 4 Esr. 2, 18. coll. Matth. 16, 14 oder des Jesajas, cf. 4 Esr. 2, 18. Ueber die Erscheinung des Messias selbst waren zwei Vorstellungen im Umlauf: die alte Davidische und die supranaturalistische oder apokalyptische, auf Dan. 7, 13. 14 gegründete, cf. coll. Matth. 16, 24; 24, 30. 31; 26, 64; 4 Esr. 13, 32. Das Messianische Heil sollte darin bestehn, dass das Volk Israël von seinen Feinden erlöst (coll. Luc. 1, 67—71; Act. 1, 6; 4 Esr. 12, 34), der Gottesdienst und die Sitten wiederhergestellt werden, alle Völker den Gott Israëls anbeten (Mich. 4, 1—4; Jes. 60; Zach. 8, 20—23) und dem Volke die Sünden vergeben werden (Jer. 31, 34; Ezech. 36, 25; Jes. 44, 3. coll. Matth. 1, 21; Luc. 1, 74. 75). Hieran wird sich knüpfen die Auferstehung der Todten (4 Esr. 2, 10—16. 30. 31); unter dem Schall der Gerichtsposaune werden sie aus den Gräbern hervorgehn (4 Esr. 6, 24. 25. coll. 1 Cor. 15, 51. 52; 1 Thess. 4, 16). Die Gerechten werden mit glänzenden Kleidern angethan werden und an dem Gastmahl des Herrn Theil nehmen (4 Esr. 2, 37—41; Dan. 12, 3. coll. Matth. 13, 43; 8, 11; Apoc. 19, 9). Dieses Reich wird aber nur 1000 Jahre dauern, dann wird der Satan wieder loskommen; es wird ein Krieg vom Lande Magog gegen den Messias geführt werden (Targ. Jonath. ad. Num. 11, 26. coll. Apoc. 20, 7—10), aber der Messias wird siegen. Hierauf folgt unter Posaunenschall die zweite Auferstehung und das Gericht (Sepher Ikarim, c. 31. fol. 147; Beresch. Rabba ad Genes. 49, 10; 4 Esr. 13, 26). — Nicht alle diese Vorstellungen waren indess in's Volk gedrungen; viele derselben mochten wohl bloss Eigenthum der Gelehrten sein. Streitig ist, ob im jüdischen Volke der Glaube war, dass der Messias leiden und sterben werde. Nach Jes. 53 und Ps. 22 scheint dies keinem Zweifel unterliegen zu können; aber vorerst ist die Erklärung dieser Stücke selbst streitig; sodann wäre die Bestürzung der Jünger über den Ausgang des Meisters unerklärlich, wenn der Glaube, dass der Messias leiden und sterben müsse, Volksglaube gewesen wäre. Vgl. auch Matth. 16, 22; Marc. 9, 32 u. a.

82. Diese und andere Untersuchungen, welche sich auf die Real-Erklärung beziehen, scheinen dem Hauptzweck der Exegese, den Sinn und Geist des Schriftstellers zu erforschen und wiederzugeben, fern zu liegen. Es bedarf aber nur einer einfachen Betrachtung, um diesen Schein zu widerlegen und die Nothwendigkeit dieser Realkenntnisse und deren Zusammenhang mit dem Geist des Schriftstellers zu würdigen. Jedes Individuum und folglich jeder Schriftsteller, und wäre er auch der originellste oder der erleuchtetste, gehört zugleich seiner Zeit und Nationalität an. Diese beiden Faktoren bilden gleich-

sam den mütterlichen Boden, aus dem er erwachsen ist und dem er niemals ganz entwachsen kann. Schon die Sprache, in der er schreibt, ist das Produkt dieses Bodens; nicht weniger die Vorstellungen und Anschauungen, in denen er sich bewusst oder unbewusst bewegt, die Sitten und Verhältnisse, in denen er aufgewachsen und aus denen er herausgewachsen ist. Die Aufgabe des Auslegers ist nun, diese Verhältnisse, Sitten und Anschauungen in ihrem Zusammenhang mit des Schriftstellers Sinn und Geist aufzufassen. Ein wahres Verständniss ist ja nur möglich, wenn wir uns in die Verhältnisse und Stimmungen dessen, den wir verstehn wollen, versetzen können. Damit ist die andere Aufgabe, seine persönliche Eigenthümlichkeit, die ja niemals ganz in den Zeit- und Ortsverhältnissen auf- und untergeht, und namentlich die Art und Weise seines Verkehrs mit Gott zu erforschen und zu verstehn, nicht ausgeschlossen. Die Aufgabe des Exegeten nach dieser Seite hin ist nun in kurzen Zügen folgende: 1) Die allgemeinen Realkenntnisse sind zwar, wie schon oben (§ 71) bemerkt, frei und unabhängig von aller speziellen Erklärung zu erwerben, aber die Exegese selbst hat niemals von der Real-Erklärung oder von Voraussetzungen, welche dieser angehören, auszugehn. Es hat z. B. der Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter viel geschadet, dass man bisweilen von gewissen realistischen Hypothesen ausgegangen ist. Alle Erklärung hat vielmehr vom grammatischen und logischen Sinn auszugehn und erst von da aus das reale Verständniss des Schriftstellers, resp. der gegebenen Stelle, zu suchen. 2) Wenn der Sinn einer Stelle an sich klar ist, so muss man sich hüten, demselben durch physikalische oder archäologische Hypothesen nachhelfen zu wollen, wie z. B. mit der Annahme eines eben sich erhebenden Nachtsturms der Stelle Joh. 3, 8, welche ja aus dem hellenistischen Doppelsinn des Wortes πνεῦμα hinlänglich klar ist; oder durch Annahme einer eben vorbeiziehenden Schaafheerde der Allegorie vom guten Hirten; oder der Allegorie vom Weinstock durch die überflüssige Annahme, dass Jesus mit den Jüngern auf dem Wege nach Gethsemane eben bei einem Weinberge vorbeigekommen sei, oder dass der Wein ihn daran erinnert habe. Solches unnöthige Zuhülfenehmen realistischer Hypothesen ist nicht nur geschmacklos, sondern zeugt auch von der Unfähigkeit des Exegeten, sich in die Vorstellungs- und Gedankenwelt des Redenden oder Schreibenden zu versetzen. 3) Dagegen erhalten unzählige Stellen des Alten und Neuen Testamentes durch die genauere Kenntniss des heiligen Landes und Volkes und seiner Geschichte ein treffendes und nicht selten unerwartetes Licht. So manche Stelle, welche der abendländischen Nüchternheit und dem nor-

dischen Stubenmenschen unbeachtet entgieng oder zweifelhaft und fast sinnlos schien, ist durch die Kenntniss des heiligen Landes und der Art und Sitten seiner Bewohner, wie uns dieselbe durch die trefflichen Arbeiten gelehrter und sinnvoller Palästina-Reisenden vermittelt worden ist, klar und lebendig geworden. Eben so wird durch die Kenntniss des Geschichtlichen und Archäologischen ein Verständniss ermöglicht, durch welches das Grammatische und Logische erst Ton und Farbe bekömmt. 4) Aber alle Realkenntniss wirkt erst dann recht befruchtend auf die Exegese, wenn der Ausleger eine Einsicht in den Zusammenhang zwischen den realen Verhältnissen und dem Geist eines Schriftstellers hat. Allezeit wird der in dem biblischen Schriftsteller wohnende göttliche Geist von den nationalen und temporellen Verhältnissen und Stimmungen beeinflusst, und allezeit wird des Schriftstellers Individualität, Nationalität und Zeitrichtung durch den göttlichen Geist, der in ihm wohnt, verklärt sein. Von der Einsicht in dieses Wechselverhältniss hängt die rechte Anwendung der Realkenntnisse auf die Erklärung des Schriftstellers ab.

c) Der Einfluss der Idee auf das Geschichtliche.

α) Einfluss des religiösen Gemeingeistes auf die historische Darstellung.

83. Wer bei den biblischen Geschichtschreibern sogenannte exakte Geschichte suchen wollte, der würde sich getäuscht finden. Dem Alterthum war überhaupt eine solche Geschichtschreibung, wie wir sie jetzt verlangen, wenig bekannt. Weder Herodot, noch Thukydides, noch Xenophon, weder Livius noch Tacitus geben „exakte“ Geschichte. Bei den orientalischen Schriftstellern zumal ist das, was wir kritische Geschichtsforschung nennen, kaum in seinen Anfängen. Eine Quellenbenutzung zwar fand naturgemäss statt, und wir werden öfter in den Stand gesetzt, einen Einblick in dieselbe zu thun. Der Verfasser der Bücher der Könige schöpfte aus den Reichsannalen der Könige von Israël und Juda; andere Quellen waren die Denkmäler, Volksgesänge oder Sammlungen von solchen (cf. Jos. 10, 13 und 2 Sam. 1, 18, auch Num. 21, 14), ferner Geschlechtsregister, insonderheit aber die mündliche Tradition. Diese enthält zwar die Kunde von wirklichen Begebenheiten, aber eine Kunde, die bereits durch die mehr oder weniger sichere Erinnerung und durch die Phantasie des Volkes hindurchgegangen ist. Ueberhaupt wird im grauen Alterthum oder wenn der Gemeingeist durch grosse Ereignisse ungewöhnlich bewegt

ist, auch später, poëtisch gefärbte Sage und Geschichte gar nicht streng unterschieden. Eine kritische Sichtung und Verarbeitung des Stoffes nach den verschiedenartigen Quellen fand in der Regel nicht statt. Wenn über Eine und dieselbe Thatsache zwei oder mehrere verschiedene Ueberlieferungen bestanden, wie z. B. über die Namensänderung Jakobs (Gen. 32, 28 und 35, 10), über die Geburt und Kindheit Jesu (Matth. 2; Luc. 2), so konnte es entweder geschehn, dass die Geschichtschreiber nur die Eine kannten und diese Eine wiedergaben, wie z. B. Matthäus nur die von den Magiern, und Lukas nur die von den Bethlehemitischen Hirten; oder dass sie beide kannten und beide (unvermittelt) wiedergaben (cf. Gen. l. c.; Luc. 1, 26—38. coll. 3, 23 sq.).

Aber nicht nur auf die Quellen selbst, sondern auch auf die Verarbeitung derselben hat der religiöse Gemeingeist Einfluss geübt. Man hat daher in der biblischen Geschichtschreibung zu unterscheiden 1) den überlieferten und gegebenen Stoff, und 2) den religiösen Pragmatismus. Im Alten Testament ist dieser Pragmatismus ein theokratischer, und zwar nicht nur in dem Sinne der Identifizirung des Religiösen und des Nationalen, sondern auch in dem Sinne, dass nicht sowohl der Mensch, als vielmehr Gott die handelnde Person ist. Der national-theokratische Pragmatismus, durch welchen der gegebene Stoff mehr oder weniger modifizirt wird, findet sich keineswegs in allen geschichtlichen Büchern der Bibel in gleichem Maasse: in den vier letzten Büchern des Pentateuchs und im Buch Josua mehr als in der Genesis; in den Büchern der Könige mehr als im Buch der Richter und in den Büchern Samuels u. s. w. Er findet sich auch bald in reinerer, bald in unreinerer Gestalt vor: letzteres entweder so, dass das Theokratische auf Unkosten des Historischen, oder auf Unkosten des Sittlichen herrscht, oder so, dass das Theokratische sich zum Hierarchischen zu versteinern angefangen hat, wie in den Büchern Esra, Nehemia und der Chronik, oder endlich so, dass das Religiöse ganz im Nationalen aufgegangen ist, wie im Buch Esther. Wichtiger noch ist die andere Seite des biblischen Pragmatismus, nemlich die unmittelbare Ableitung aller Dinge von Gott, dem über alle Kreatur Erhabenen, dem allmächtigen Schöpfer, dem gerechten und heiligen König und Herrn seines Volkes und Reiches, dem barmherzigen Führer und Retter der Seinen, — und die Beziehung aller Dinge auf Ihn als das höchste und einzige Gut (s. u. a. Ps. 23; 73, 25. 26; 63; 91 u. a.) und Den, dem alle Ehre gebührt (vgl. Jes. 42, 8; 48, 9; Ps. 23, 4; Ezech. 36, 22, u. a.). Aus diesem theokratischen Gesichtspunkt, und nicht einzig und allein aus der Unkenntniss der Naturgesetze, sind

die Wundererzählungen zu erklären. Das Wunder ist den biblischen Schriftstellern eine Begebenheit, in welcher sich die richtende oder rettende Macht Gottes auf ausgezeichnete Weise kund thut, „die Hand — der ausgestreckte Arm des Herrn“, — „ein Neues, das er in die Welt eintreten lässt“ (vgl. Jes. 42, 9; 43, 19; Ezech. 36, 26. coll. die *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17). Unsere Unterscheidung von Natürlichem und Uebernatürlichem lag den biblischen Schriftstellern grösstentheils fern; ihnen war alles übernatürlich, worin sich die Macht Gottes ihrem Bewusstsein aufdrängte; ein Wunder war ihnen alles, worin sich ihnen das Heil Gottes offenbarte. Darum führt Jesus unter den göttlichen Zeichen, an denen man den gekommenen Menschensohn erkennen könne, auch — und nicht am wenigsten — die gute Botschaft an die Armen auf (Luc. 7, 22; 4, 18). — Dieser religiöse Pragmatismus erlitt in der nachexilischen und vorchristlichen Periode mehr als Eine Veränderung: theils wurde er dadurch alterirt, dass Gottes Sache mit dem priesterlichen und levitischen Interesse identifizirt wurde; theils artete er in's Legendenhafte aus (Anfänge im Buche Daniel, dann besonders im Buche Tobias); theils endlich verlor er sich in dem Nationalen (1 und 2 Macc.) und die Geschichtschreibung näherte sich der sogenannten profanen. Durch die Erscheinung Christi wurde der religiöse Geist, und mit ihm sowohl die religiös-poëtische Sage, als der religiöse Pragmatismus wieder mächtig geweckt; nur trat an die Stelle der allgemein-tkeokratischen die speziell-theokratische Idee, vermöge deren es einerseits der konkrete Geist Christi ist, von dem alle Heilswirkungen ausgehen, andererseits nicht eine ganze Nation, sondern nur die berufenen Gläubigen aus derselben, noch die Gläubigen bloss aus Einem Volk, sondern aus allerlei Volk, das spezielle Objekt des erlösenden und heiligenden Gottes sind. Dieses ist der Gesichtspunkt, aus welchem die biblische — und im Besondern die Neutestamentliche Geschichte zu betrachten und zu erklären ist.

84. Dass es auch Legendenhaftes im Neuen Testament gibt, kommt daher, dass der christliche Geist, auch als geschichtschreibender, nicht bloss ein recipirender, sondern auch ein produzirender ist. Es kommt freilich auf die Kriterien an, welche eine Erzählung als eine legendenartige kenntlich machen. Da aber zwischen Sage und Geschichte unendlich viele Abstufungen stattfinden, und die religiöse Phantasie die ganze Skala von der grösstmöglichen Thätigkeit bis zur vollständigen Ruhe durchlaufen kann, so ist selten mit voller Sicherheit auszumitteln, Was sagenhaft und Was rein geschichtlich sei. Dies aber muss Ein für allemal bemerkt werden, dass der Geist, welcher Sagen und Legenden produzirt oder Geschicht-

liches poëtisch und sagenhaft ausschmückt, selber eine Thatsache ist und mittelbar für die Thatsachen zeugt, von denen er angeregt worden. Noch mehr: man wird als Regel annehmen können, dass der Geschichtschreiber, auch wenn er Unwahrscheinliches berichtet, Geschichtliches erzählen will. Von dieser Voraussetzung soll der Exeget ausgehn und so lang es thunlich ist, wenigstens einen geschichtlichen Grund vermuthen, das Unwahrscheinliche nicht sogleich für Unmögliches ausgeben, die Widersprüche vielmehr auszugleichen suchen. Nicht aber soll er die Widersprüche um jeden Preis zu heben suchen, oder die Unwahrscheinlichkeiten bemänteln; denn daraus, dass der Schriftsteller die Wahrheit sagen wollte, folgt noch nicht, dass er sie sagen konnte. Wenn auch die Grenze zwischen Sage und Geschichte oft, und nicht am wenigsten in der biblischen Geschichte, schwer zu ziehen ist, so gibt es doch gewisse Merkmale, an denen wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Erzählung als sagen- oder legendenhaft zu erkennen ist. 1) Das sicherste Kriterium wäre, wenn wir über Eine und dieselbe Begebenheit neben dem traditionellen Bericht noch einen authentischen hätten, die Abweichung jener von dieser. Hiefür steht uns aber im Neuen Testament nur ein einziges sicheres Beispiel zu Gebote, nemlich Act. 9, 29 sq. coll. Gal. 1, 16—19. Andere Beispiele sind unsicher, wie z. B. Act. 15. coll. Gall. 2, 1—10. Noch weniger ist dieses Kriterium auf die evangelischen Erzählungen anwendbar, wo zwar eine und dieselbe Thatsache von zwei, drei oder gar vier Evangelisten erzählt, aber keiner derselben mit Sicherheit als Augenzeuge zu betrachten ist. Aus dem Einen sichern Beispiel geht nun aber hervor, dass der Referent von Act. 9 zwar wusste, dass Paulus einige Zeit nach seiner Bekehrung nach Jerusalem reiste, dass er aber, wahrscheinlich auf Grund seines Gewährsmannes oder der Tradition, irrthümlich den Paulus bald nach seiner Bekehrung und unmittelbar von Damaskus aus nach Jerusalem reisen und mit allen Aposteln verkehren lässt (wogegen Gal. 1, 19). — 2) Es kann aber eine Vergleichung gestattet sein zwischen parallelen Erzählungen, wenn auch keine derselben auf unmittelbarer Augenzeugenschaft beruht. In diesem Fall wird man nicht irren, wenn man den ausgeschmücktern Bericht, insonderheit wenn er an's Wunderbare streift, als den sagenhaftern, und den einfachern und anspruchlosern für den geschichtlichern hält. Beispiele sind Luc. 3, 22 (coll. Matth. 3, 16); Luc. 22, 43. 44 (coll. Matth. 26, 37 sq.; Marc. 14, 34); vgl. auch Luc. 7, 2—10 (coll. Matth. 8, 5—10). Man kann auch die Erzählung von der Glossolalie am ersten Pfingstfeste (Act. 2, 4—11) mit Pauli Andeutung über das *γλώσσαις λαλεῖν* (1 Cor. 14) vergleichen, nach welchen letztern das Zungenreden nicht ein wunderbares Reden in

fremden Sprachen, sondern ein ekstatisches und Andern unverständliches Beten ist. — 3) Der Fall aber ist sehr häufig, dass eine solche Vergleichung entweder zu keinem Ergebniss führt, weil die verschiedenen Berichte sich nicht zu einander verhalten wie die einfachern oder ursprünglichern und die abgeleiteten und ausgeschmücktern, oder weil überhaupt gar keine Vergleichung stattfinden kann. In solchem Falle sind folgende Indizien des Sagenhaften die sichersten: α) Gehäufte Traumoffenbarungen; wir sagen „gehäufte“! denn es wird nicht in Abrede zu stellen sein, dass namentlich bei einfachen, dem Naturleben noch nicht ganz entwachsenen Menschen, oder in gewissen wichtigen Momenten offenbarende Träume vorkommen können; aber eine Häufung derselben, wie Matth. 1 und 2, weist auf Sage hin. β) Engelerscheinungen. So wie die Engelidee der kindlich-poëtischen Form des religiösen Bewusstseins angehört, so ist eine mit Engelerscheinung ausgeschmückte Erzählung auf Rechnung der unwillkührlich dichtenden Sage zu setzen, wie z. B. Luc. 2, 8 sqq. Auch treten die Engelerscheinungen in der Regel in dem Maasse zurück, als die traditionelle Erzählung in die authentische übergeht. Die Apostelgeschichte ist hiefür ein lehrreicher Beleg. γ) Die Mirakel sind ein sicheres Zeichen sagenhafter oder legendenhafter Erzählung. Das Mirakel unterecheidet sich vom Wunder so, dass in jenem das Religiöse zurück — und das Seltsame, Unnatürliche in den Vordergrund tritt. Doch finden Uebergänge statt. Die heiligen Schriften selbst sind nicht ganz frei von Mirakeln; wir erinnern nur an 2 Reg. 13, 21 und Matth. 17, 27. δ) Der Sagenbildung sind ferner auch die Erzählungen oder Züge beizuzählen, welche — wenn ihnen auch etwas Thatsächliches zu Grunde liegt — sich als einer Weissagung oder typischen Erzählung des Alten Testamentes nachgebildet verrathen, wie Matth. 2, 13—15. coll. Hos. 11, 1; Matth. 2, 16—18. coll. Jerem. 31, 15; oder wenn von mehreren parallelen Darstellungen die eine einem Alttestamentlichen Vorbild ähnlicher ist, wie z. B. Matth. 27, 34. coll. Marc. 15, 23. In solchem Fall ist diejenige Darstellung, welche ihrem Vorbild unähnlicher ist, für die geschichtlichere zu halten. ε) Endlich haben solche Erzählungen den Einfluss der Sage erfahren, welche sich durch Widersprüche und Unklarheiten vor andern auszeichnen. (Widersprüche vorzüglich in der Auferstehungsgeschichte; Unklarheit z. B. in der Verklärungsgeschichte, am meisten bei Lukas.)

85. Auch die Erklärung der Wunder gehört in das Gebiet der historischen Auslegung. Für das Allgemeine beziehen wir uns auf das in § 83 Gesagte. Hier sind die verschiedenen Arten von Wundererklärungen zu prüfen. α) Die orthodoxe Erklärung nimmt die Wundererzählungen, wie sie gegeben sind, sowohl als wunderbare

(übernatürliche), wie als geschichtliche Begebenheiten. Sie ist in so fern in ihrem Recht, als die heiligen Schriftsteller Wunderbares als geschehen, und Geschehenes als wunderbar berichten wollen, und die Exegese, in ihrem engen und strikten Sinn gefasst, keine andere Aufgabe hat als den Sinn und Gedanken des Schriftstellers, wie er gegeben ist, zu erklären. Demnach scheint es dem Exegeten in der That nicht erlaubt, eine Wundererzählung anders aufzufassen als der Schriftsteller sie gibt. Aber der Ausleger geschichtlicher Schriften ist eo ipso auch Geschichtsforscher und hat als solcher die Aufgabe, zu untersuchen, wie sich der vorliegende Bericht zum Faktum selbst verhalte. Dieses bezieht sich auf alle Geschichtserzählung, nicht nur auf die Wundererzählungen; aber diese sind natürlich von solcher Untersuchung nicht ausgeschlossen. β) Die natürliche Erklärung. Diese macht es sich nun gerade zur Aufgabe, das Verhältniss des Referenten zu dem Thatsächlichen in's Reine zu bringen. Sie geht von der — nicht unrichtigen — Voraussetzung aus, dass man unterscheiden müsse zwischen den reinen Thatsachen und der Auffassung der Zeugen oder Referenten. Da nun jene Zeit eine wundergläubige war und folglich geneigt, Thatsachen, welche über ihre Fassungskraft giengen, für übernatürlich zu halten, so ist es nach dieser Voraussetzung Aufgabe des Auslegers, alles Wunderbare und Uebernatürliche auszuscheiden und auf Rechnung des Referenten oder der ersten Zeugen zu setzen. Dabei geht die natürliche Erklärung theils von der Voraussetzung aus, dass es überhaupt nichts Wunderbares geben könne, theils von der andern, dass die Thatsache, wenn auch vom Standpunkt des Referenten, doch so genau erzählt sei, dass sich das reine Faktum aus seiner Umhüllung mit Sicherheit herausschälen lasse. Jenes stellt sich dann gemeiniglich als eine ganz ordinäre und triviale Vorkommenheit heraus, wobei man sich nur wundern kann, dass dieselbe als ein Wunder aufgefasst werden konnte. γ) Die mystische Erklärung. Diese hat mit der natürlichen das gemein, dass auch sie nur eine vermittelte Einwirkung Gottes auf die Natur- und Menschenwelt anerkennt, aber diese Vermittlung durch verborgene und geheimnissvolle Kräfte, durch den thierischen Magnetismus, durch die Polarität der Naturkräfte, durch den mysteriösen Zusammenhang zwischen Geist und Natur sich vollziehn lässt. Dadurch glaubt die mystische Erklärung das biblische Wunder von seinem unnatürlichen Beigeschmack zu befreien und zugleich als Mysterium zu retten. Die Beurtheilung dieser Erklärungsweise darf sich keinenfalls dadurch beeinflussen lassen, dass die Orthodoxen in derselben eine Konzession an den Rationalismus, und die Rationalisten darin eine Konzession an die Orthodoxie, beide Parteien aber in der-

selben eine Halbheit erblicken. Nicht das Verhältniss einer Erklärung zu den eben herrschenden Parteien, sondern einzig und allein das Verhältniss derselben zu dem Sinn des Schriftstellers und zu dem Geschehenen kann hier massgebend sein. Nun sind allerdings manche mystische Erklärungen, wie z. B. die seit Augustin beliebte Erklärung des Wunders zu Kana (und der wunderbaren Speisung) gänzlich verfehlt; aber einige Heilungen, wie die durch Handauflegung, durch aktive und passive Berührung, scheinen der Erklärung der Sache aus magnetischen Kräften Raum zu geben. Man wird jedenfalls zugeben müssen, dass es „mystische Erscheinungen in der Natur“ gibt, welche der gemeine Menschenverstand weder erklären noch glauben kann. Doch reicht die mystische Erklärung auch im günstigsten Falle nicht aus, um so weniger, als Matthäus die meisten Wunderheilungen Jesu nicht durch Berührung, sondern durch das blosse Wort vermittelt sein lässt. δ) Die mythische Erklärung. Diese findet ihre Berechtigung darin, dass sie das Unzulängliche und Trügliche der andern Erklärungen, insbesondere der natürlichen, aufgedeckt hat. Berechtigt ist sie ferner darin, dass sie die Bedeutung und den Einfluss der religiösen Sage erkannt und folgerichtig durchgeführt hat. Darüber, dass die Grundthatsachen des Christenthums längere Zeit durch die mündliche Tradition fortgepflanzt worden, dass diese durch die religiöse Phantasie hindurchgegangen und vielfach ausgeschmückt worden sind, dass es im Wesen der frommen Phantasie liegt, die Thatsachen als wunderbar und durch Gottes unmittelbare Fügung geschehen zu betrachten, — dagegen kann heut zu Tage kein vernünftiger Zweifel mehr stattfinden. Aber darin ist die mythische Erklärung im Unrecht, dass sie nicht gehörig unterscheidet zwischen geschichtlichen Thatsachen, welche durch die Sage nur modifizirt und ausgeschmückt worden sind, und Mythen oder Legenden, welche ihrer Substanz nach Verkörperungen der Idee, überhaupt Produkte der religiösen Phantasie sind. Insbesondere ist sie in der Ableitung Neutestamentlicher Erzählungen von Alttestamentlichen Vorstellungen und Typen viel zu weit gegangen, wie die Gezwungenheit so mancher Strauss'scher Wundererklärungen sattsam beweist. — Diesen verschiedenen Wundererklärungen gegenüber muss vielmehr gesagt werden, dass die biblischen Wunder zu ungleicher Art sind, als dass Eine Erklärungsweise auf alle angewendet werden könnte. Wir erinnern nur an den Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer, der als ein Wunder Gottes (Exod. 14, 13. coll. 21) und dennoch als durch das natürliche Mittel eines starken Ostwindes ermöglicht (v. 21) dargestellt wird; an das Stillstehn der Sonne zu Gibeon, welches ausdrücklich einem poëtischen Buche, dem

Buche der Redlichen, entnommen ist (Jos. 10, 14); an den stark ausgeschmückten Hingang des Propheten Elias (2 Reg. 2); ferner an die Dämonen-Austreibungen Jesu, welche zum Theil psychologisch erklärbar sind (cf. vorzüglich Marc. 1, 21—28); an die Heilungen, wobei der Glaube der Betreffenden als rezipirender Faktor in Betracht kommt (vgl. insonderheit Marc. 5, 25—34), und die Fälle, wo der Mangel an Glauben keine Wunderheilung gestattet (Marc. 6, 5). Man unterscheide ferner die Heilungen durch Berührung (Marc. 1, 41; 5, 27) durch Speichel und andere Manipulationen (Marc. 7, 33 sq.; Joh. 9, 6), die Heilungen in die Ferne (Matth. 8, 5—13; 15, 22—28). Von besonderer Schwierigkeit sind die Todtenerweckungen; doch findet hier der eigenthümliche Umstand statt, dass das grösste Erweckungswunder den drei Synoptikern gänzlich unbekannt gewesen zu sein scheint und dass die zwei ersten Evangelisten nur von Einer Erweckung etwas wissen (Matth. 9, 23—25; Marc. 5, 35—42), welche von Jesu selbst nicht als Erweckung einer Todten betrachtet wird (cf. Matth. v. 24; Marc. v. 39). Schwierig sind ferner die wunderhaften Einwirkungen auf die bewusstlose Natur, wie bei der Stillung des Sturmes, bei der wunderbaren Speisung u. s. w. Aus diesen Beispielen geht hervor, 1) dass es weder im Alten noch im Neuen Testament an Wundererzählungen fehlt, welche eine natürliche Erklärung zulassen. Dieses ist der Fall, wenn entweder der Referent selbst eine Andeutung gibt, dass dabei irgend ein Mittel angewendet worden, oder wenn eine Wirkung, welche damals unerklärlich war, nach unsern heutigen Einsichten in die Physik und Anthropologie erklärlich ist. Nur ist nicht ausser Acht zu lassen, dass wenn z. B. die Evangelisten Mittel erwähnen, welche Jesus angewendet habe, diese entweder symbolisch oder überhaupt unzulänglich waren, um auf naturgemässem Wege die angegebene Wirkung hervorzubringen; und wenn die Sache psychologisch erklärlich ist, doch immer eine ungewöhnliche Geistesmacht von Seiten Jesu angenommen werden muss. In jedem Fall muss, wenn ein Neutestamentliches Wunder natürlich erklärt werden soll, der Hiatus zwischen Ursache und Wirkung durch ein supponirtes Medium ausgefüllt werden. 2) Die mystische Erklärung mag hier und da anwendbar und z. B. die Heilkraft Jesu durch Magnetismus vermittelt gewesen sein; nur darf von dieser Erklärung kein anderer als maassvoller und vorsichtiger Gebrauch gemacht werden, wenn man sich nicht in haltlose Hypothesen verlieren will. Dass die Handauflegung und sogar die Berührung gewisser Personen unter gewissen Umständen heilkräftig wirken kann, ist durch glaubwürdige Beispiele bezeugt, und dass Jesu eine besondere Kraft dieser Art, die aber nur unter der Bedingung des subjektiven Faktors, des Glaubens, ihre

volle Wirkung thun konnte, innegewohnt habe, scheint ausser Zweifel. Aber die mystische Erklärung weiter auszudehnen, ist gewagt und willkührlich. 3) Die mythische Erklärung ist in vielen Fällen anwendbar, nemlich so, dass eine Wundererzählung entweder aus der religiös-poëtischen Auffassung und deren unwillkührlichen Uebersetzung aus der Poësie in die Prosa wirklicher Geschichte, oder aus der vergrössernden Sage, oder endlich aus der unwillkührlichen Verkörperung einer Idee zu erklären ist. Mag man aber auch die beste Erklärungsart angewendet haben, so bleibt gewöhnlich doch ein irrationaler Rest oder ein *non liquet* übrig, sei es, dass die Erzählung keinen klaren Einblick in den Hergang gestatte, sei es, dass die Geschichtlichkeit derselben streitig sei, oder dass die Erzählung überhaupt aller Erklärung spotte, wie die Todtenerweckungen. Der Ausleger soll zwar alle von der Wissenschaft gutgeheissenen Mittel zur Erklärung anwenden, soll auch nicht an der Möglichkeit einer Erklärung verzweifeln, aber auch bescheiden und wahrheitsliebend genug sein, um sein Nichtwissen einzugestehn. —

β) Einfluss des individuellen Geistes des Schriftstellers auf die geschichtliche Darstellung.

86. Dass lange nicht alle Eigenheiten der biblischen Erzählung auf Rechnung der Ueberlieferung und des religiösen Gemeingeistes, sondern viele auf Rechnung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit kommen, ist gewiss. Aber Was jener und Was dieser zuzuschreiben sei, ist in vielen Fällen unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen. Gibt es Kennzeichen, an denen mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist, dass ein Zug nicht aus der (mündlichen oder schriftlichen) Tradition, sondern aus dem individuellen Gedanken des Schriftstellers geflossen sei? Ohne Zweifel; die sichersten mögen folgende sein: 1) die Verbindung zweier verschiedener Nachrichten, wie Luc. 3, 23 der Genealogie, welche die Davidische Abstammung Jesu darthun soll und der übernatürlichen Erzeugung, durch die Bemerkung (ὢν υἱός) ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσηφ etc. Auch das gehört hieher, dass Markus die (wahrscheinlich ächte) Nachricht, dass die Anfrage an Jesum wegen des Fastens von den Johannesjüngern ausgegangen sei (Matth. 9, 14) und die andere, welche dieselbe den Pharisäern in den Mund legt (Luc. 5, 33) mit einander verbindet. 2) Erläuterungen, wie Marc. 7, 3. 4 (über die Reinigungsgebräuche der Juden), auch Luc. 6, 13: οὓς καὶ ἀποστόλους ὀνώμασεν u. a. 3) Veranschaulichung und breite Umständlichkeit der Erzählung, wie Marc. 1, 32. 35; 2, 4; 3, 5; 8, 14; 11, 16 etc.

4) Insonderheit aber kommt dasjenige auf Rechnung des Schriftstellers selbst, was auf eine besondere Intention hindeutet. Dies kann selbst in kleinen Zügen hervortreten: vgl. Luc. 11, 33 mit Matth. 5, 15. Wenn hier Matthäus ohne Zweifel das Ursprünglichere hat in den Worten „ . . . so leuchtet es allen die im Hause sind" — was auf das Haus der Theokratie hinweist, in welchem die Jünger als das Licht der Welt leuchten sollen, — so deutet die entsprechende Stelle bei Lukas in den Worten „ . . . damit die Hereinkommenden das Licht sehen" auf den Eintritt der Auswärtigen (der Heiden) in die Theokratie hin. — Vgl. ferner Luc. 13, 26 mit Matth. 7, 22. Matthäus hat die Worte Jesu so: „ . . . Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen prophezeit, haben wir nicht in Deinem Namen Dämonen ausgetrieben, haben wir nicht in Deinem Namen viele Kraftthaten gethan?" Nach Lukas lauten sie: „ . . . dann werdet ihr anfangen zu sagen: wir haben von Dir gegessen und getrunken, und auf den Plätzen hast Du uns gelehrt!" An beiden Orten steht die abweisende Antwort des Herrn. Bei Lukas ist also darauf hingedeutet, dass die Augenzeugenschaft der Reden und Thaten des Herrn und die äussere Gemeinschaft mit Ihm kein Anrecht an die Aufnahme in das Reich Christi begründe, vgl. 2 Cor. 5, 16, bei Matthäus dagegen, dass grosse Kraftthaten im Namen Jesu nicht zu derselben berechtigen. Klarer und beweisender als solche absichtslos scheinenden Züge sind: die rühmliche Hervorhebung der Samaritaner Luc. 10, 33 sqq.; 17, 16; diejenige der Aufnahme der Zöllner und Sünder von Seiten Jesu: Luc. 7, 37 sqq.; 15; 18, 10—14 und Anderes mehr. Doch davon wird im folgenden Abschnitt die Rede sein.

5. Ermittlung des Zweckes und der Intention einer ganzen Schrift.

87. Die Ausmittlung der Intention einer Schrift ist die höchste, aber zum Theil auch die schwierigste Aufgabe der Exegese. Sie schliesst sich aufs engste an die logische Erklärung an und ist selbst wesentlich eine logische Operation. Aber zugleich setzt sie die historische Erklärung voraus und ist selbst eine historische Untersuchung. Der Zweck einer Schrift folgt nemlich aus ihrer Veranlassung, welche wiederum durch die Beschaffenheit der Leser bedingt ist. Nicht weniger ist die Intention einer Schrift bedingt durch die Individualität, Nationalität und Zeitstellung des Verfassers.

Wenn es sich um den Zweck einer Schrift handelt, so dachten sich die ältern Ausleger, geleitet von der Ueberzeugung, dass die Bibel sowohl im Ganzen als im Einzelnen Gottes Wort, und ihre

Verfasser inspirirt seien, unter diesem Zwecke nichts anderes als göttliche und insonderheit dogmatische Lehre. Man gieng so weit, dass man sogar die Frage nach Veranlassung und Zweck einer biblischen Schrift für unerlaubt hielt, weil dieselbe die göttliche Schrift in das Bereich bloss menschlicher Motive herabziehe. Was früher (cf. I, § 37 u. f.) gesagt worden ist, soll die Einseitigkeit dieses Standpunktes dargethan haben. Die neuere Auslegung, welche sich auf den historischen Standpunkt stellt, sieht eine jede Schrift, heilige oder sogenannte profane, hauptsächlich auf deren Intention und Zweck hin an. Dieser Standpunkt ist in so fern ganz berechtigt, als man 1) sich dabei durch eine unbefangene Exegese leiten lässt, und als man 2) nicht auf Tendenz ausgeht. „Tendenz" unterscheidet sich von „Intention" so, dass letztere die Richtung des Verfassers auf einen Zweck überhaupt, Tendenz aber dessen Richtung auf einen persönlichen oder Partei-Zweck bezeichnet. Die Möglichkeit eines solchen ist im Allgemeinen immerhin zuzugeben, aber die Wirklichkeit desselben von vorn herein vorauszusetzen ist weder dem Exegeten noch dem Historiker erlaubt. Dagegen ist die Voraussetzung einer Intention, welche der Verfasser bei der Abfassung seiner Schrift gehabt habe, nicht nur erlaubt, sondern namentlich bei Lehrschriften nothwendig, und das Aufsuchen derselben eine wesentliche Aufgabe des Exegeten. Damit ist indessen nicht gesagt, dass jede Schrift einen einheitlichen oder einen besondern Zweck haben müsse, oder dass dem Exegeten obliege, dem Schriftsteller einen solchen zu oktroyiren. Dies könnte oft nur mit Zwang und unter Anwendung von Kategorieen geschehen, die dem Schriftsteller fremd wären. So wäre es ganz verkehrt, im ersten Korinthierbrief einen einheitlichen Zweck oder Grundgedanken herausklügeln zu wollen oder zu meinen, weil Lukas und Johannes einen Zweck ihrer Evangelienschriften angeben, so müsse z. B. auch Markus einen solchen haben. In den meisten Fällen jedoch ist eine Intention vorhanden, und das Aufsuchen derselben gerechtfertigt.

88. Wie ist nun die Intention einer Schrift auszumitteln? 1) Es ist vor allem darauf zu sehn, ob der Verfasser selbst sich darüber erklärt habe; zu diesem Behuf hat man sich im Proömium oder am Schluss seiner Schrift umzusehn. Von dieser Selbsterklärung, wenn eine solche vorhanden ist, hat man auszugehn. Aber wie, wenn keine vorhanden ist? In den meisten Fällen reicht also diese Untersuchung nicht aus, sei es, dass der Verfasser sich nicht über seinen Zweck ausgesprochen, oder dass seine Erklärung zwar wohl darüber Auskunft gebe, was er im Allgemeinen mit seiner Schrift gewollt, aber nicht darüber, warum er gerade so geschrieben habe. Es ist daher 2) der paränetische Theil seiner Schrift noch besonders

zu beachten, denn die Ermahnungen, die der Verfasser seinen Lesern gibt, müssen sich auf die besondern Umstände der letztern, auf die Veranlassung seiner Schrift beziehen. Es muss also ein Rückschluss gemacht werden von dem Inhalt der Ermahnungen auf den religiösen Zustand oder auf das Bedürfniss der Leser. Nicht allemal jedoch führt dieser Weg zu einem gedeihlichen Ziel, denn oft ist die Paränese ihrer Intention nach nicht klar genug, um darauf einen Schluss auf die Leser und somit auf den Zweck der Schrift zu bauen; deshalb ist es 3) nothwendig, den lehrhaften oder Hauptth eil der Schrift mit der Paränese zu vergleichen. Zu diesem Behuf hat man sein Augenmerk darauf zu richten, welche Punkte der Verfasser besonders betont oder hervorhebt, und demnächst zu prüfen wie sich Lehre und Ermahnung des Verfassers zu einander verhalten. Je ungesuchter sich zwischen beiden ein Zusammenhang herausstellt, desto sicherer ist der Schluss auf die Intention der betreffenden Schrift. Wenn aber mit diesen Mitteln ein sehr wahrscheinlicher Zweck erschlossen worden ist, so darf sich der Ausleger auch dann nicht zur Ruhe begeben, als wenn das Ergebniss nun eine ganz ausgemachte Sache wäre, sondern dieses Ergebniss muss sich noch durch den Gedanken-Organismus des Ganzen bewähren. Dieser darf aber nicht so gefunden werden, dass man nach einem dogmatischen oder logischen Schema die Schrift gliedert und dann das Einzelne, so gut es gehn will, unter diese Kategorieen subsumirt. Treffend sagt Stockmeyer („die Struktur des ersten Johannesbriefs“, Basel 1873): „Abschnitte machen kann man in der mannigfachsten Weise und wird immer einen Grund anzugeben wissen, warum man eben hier einen macht; es muss nachgewiesen werden, wie innerhalb eines Abschnittes die Gedanken sich um eine bestimmte Achse bewegen und sich um dieselbe zu einem durchsichtigen Krystall ansetzen. Es gilt nicht, von Vers zu Vers einen Zusammenhang nachzuweisen und wo sich keiner findet, ihn zu erkünsteln. Vielmehr wo der Zusammenhang abreisst, muss dies constatirt, aber nachgewiesen werden, dass er hier aufhört, weil etwas Neues anfängt.“ Erst wenn sich der vorher aufgefundene Zweck durch die Struktur des Ganzen bewährt, ist jener für ganz gesichert zu halten.

a) Die Intention von Lehrschriften.

89. Es versteht sich von selbst, dass es hauptsächlich die Lehrschriften, resp. die Briefe des Neuen Testamentes sind, welche einen Zweck der Verfasser aufweisen werden. Haben wir nun die Anwendung der gegebenen Regeln aufzuzeigen, so bietet sich als

Substrat dieser Nachweisung in erster Linie der **Römerbrief** dar, theils wegen seiner Wichtigkeit, theils weil er längst der Gegenstand der tiefsten einschlägigen Untersuchungen geworden ist. Ich nenne hier nur die Arbeiten von Baur und von Mangold. 1) Die erste Frage wird also sein: Hat sich der Apostel über Zweck und Intention dieses seines Briefes ausgesprochen oder solche wenigstens angedeutet? Dies wird sich in Proömium zeigen müssen. Dieses schliesst, nachdem der Apostel von seinem Verlangen, die Römergemeinde zu sehn, und von seinem Heiden-Apostolat gesprochen, mit den gewichtvollen Worten: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes jedem der da glaubt, dem Juden vorerst und auch dem Griechen, denn die Gerechtigkeit Gottes (Genit. auctoris) wird darin geoffenbart“ u. s. w. Also „das Evangelium eine Kraft Gottes für beide Haupttheile des menschlichen Geschlechtes, weil es die Offenbarung der Gerechtigkeit aus dem Glauben ist“, oder um es kurz zu sagen: der Universalismus des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit“. Dieses scheint in der That das Thema seines Briefes sein zu sollen. 2) Stimmt damit der paränetische Theil, in welchem der Apostel auf den Stand und die Beschaffenheit seiner Leser besondere Rücksicht nehmen muss, überein? und deutet er vielleicht auch sonst auf die Art und Beschaffenheit seiner Leser hin? Ist die Römische Gemeinde als eine heidenchristliche oder als eine judenchristliche zu denken? Das Letztere hat bekanntlich Baur mit gewichtigen, freilich nicht exegetischen Gründen zu erhärten gesucht. Was sagt der Brief selbst darüber? Auf geborne Juden weisen allerdings nicht wenige Stellen hin: bemerkenswerth ist vorerst, dass Paulus in dem Theile, in welchem er von der Sündhaftigkeit der Heiden und Juden redet, von den erstern nur in der dritten Person spricht (1, 18 sqq.; 2, 14—16), während er von den Juden in der zweiten Person redet (c. 2, vorzüglich v. 1. 3 sq. 17 sq.), und wo er die Frage aufwirft nach dem Vorzug der Juden, in der ersten Person (3, 9), womit man auch 4, 1 („*τὸν πατέρα ἡμῶν Ἀβρ.*“) vergleichen mag. Eben so hat 7, 1 Juden im Auge. Auch scheint der affektvolle Anfang (9, 1—5) besser motivirt, wenn der Apostel judenchristliche Leser im Auge hat. Entscheidend aber für heidenchristliche Leser sind folgende Stellen: 1, 5. 6: . . . *ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*, . . . *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς* . ., v. 13: *ἵνα τινὰ κάρπον σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθῶς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*; 11, 13: *ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν* . . .; insbesondere ibid. v. 17—24 und v. 25: „Ich will euch nicht in Unwissenheit lassen . . über dieses Geheimniss, damit ihr nicht selbstklug seiet, dass nemlich eine Verhärtung theilweise dem Volk Israël widerfahren ist, bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sein

wird“ u. s. w. Der Apostel spricht also, wenigstens überwiegend, zu Heidenchristen, doch berücksichtigt er dabei auch die Judenchristen, und zu den Heidenchristen spricht er hauptsächlich mit Rücksicht auf die Judenchristen (vgl. besonders c. 11, auch c. 14), zu den Judenchristen mit Rücksicht auf die Heidenchristen (cf. 2, 1. 14—16. 25; 3, 29—31). Der Apostel setzt also unzweifelhaft eine gemischte Gemeinde voraus, doch so, dass der Grundstock derselben heidenchristlich sei. Dass es zwischen beiden Theilen nicht an Spannung und Reibung fehlte, geht aus c. 11, 17—24 und c. 14 unwidersprechlich hervor. Halten wir dieses fest, so verstehen wir auch, warum der Apostel in seinem paränetischen Theile vorzüglich diejenigen Christenpflichten hervorhebt, welche sich auf die gegenseitige Bescheidenheit und Verträglichkeit (12, 3 sq. 9—21), auf die Schonung des Gewissens und der Ueberzeugung anderer (c. 14) beziehen. Auch die Einschärfung der Pflichten gegen die heidnische Obrigkeit (13, 1—7) gehört in so fern eben dahin, als die Unterwerfung unter die menschliche Ordnung, welche zugleich eine gottgeordnete ist, ebenfalls zur christlichen Bescheidenheit und Liebe, welche um des Gewissens willen und von Herzen jedem das Seine gibt, zu rechnen ist. Wie verhält sich nun das, was wir über die Beschaffenheit der Leser und über die Richtung des paränetischen Theiles gesagt haben, zu dem Thema des Briefes (1, 16. 17)? Wenn im Thema der Universalismus des Evangeliums und die in demselben gesetzte Ebenbürtigkeit der Juden und Heiden als Satz aufgestellt worden ist, so werden in c. 12—14 die aus diesem Satze sich ergebenden Pflichten den Römerchristen an's Herz gelegt: gegenseitige Vertragsamkeit, Liebe und Achtung. 3) Wie verhält sich nun der lehrhafte Theil des Briefes sowohl zu dem Thema als zu dem paränetischen Theile? Ohne noch näher in den Gedankengang einzutreten, ist als allgemein anerkannt zu bemerken, dass c. 1 und 2 die Sündhaftigkeit der Heiden und Juden, und am Schlusse von c. 3 die allgemeine Sündhaftigkeit, welche eine gesetzliche Rechtfertigung unmöglich, und allein die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben möglich macht, dargestellt ist. Nachdem sodann in c. 4 nachgewiesen worden, dass diese Rechtfertigung durch den Glauben schon im Alten Testament gelehrt sei, so wird der Segen dieser Glaubensgerechtigkeit dargethan und eine falsche praktische Folgerung abgewiesen (c. 6). Endlich wird c. 7 aus der religiösen Erfahrung die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch das Gesetz, und c. 8 eben so aus der religiösen Erfahrung die Wirklichkeit und Herrlichkeit der Gerechtigkeit aus Gnaden dargethan. In diesem Theil (c. 1—8) bewegt sich mithin Alles um die Rechtfertigung von Juden und Heiden durch den Glauben und ist unver-

kennbar die Ausführung des Thema's hauptsächlich von der Seite des Verhältnisses derselben zu Gott vollzogen. Das Verhältniss zwischen Juden und Heiden zu einander, wie es insonderheit der Inhalt des paränetischen Theiles bildet, tritt hier noch nicht hervor. Wie verhält es sich nun mit dem zweiten递Haupttheil (c. 9—11)? Nach der ältern Ansicht ist er ein blosser Appendix, nach Baur enthält er gerade die Hauptsache. Unbestritten ist, dass hier Paulus die Frage behandelt, wie es zu erklären sei, dass das erwählte Volk der Juden vom Messianischen Heil ausgeschlossen scheine. Der Apostel kommt zu dem Schlusse α) dass ein Kern des Volkes Israël doch begnadigt, und β) die Berufung der Heiden nur das Mittel sei zu der allgemeinen Begnadigung Israëls und folglich der Menschheit. Dieses Ergebniss zeigt, dass die unbedingte Gnade, wie Paulus sie verkündigt, auch die universelle Gnade ist, und dieses bestätigt wiederum das in 1, 16. 17 aufgestellte Thema; und sofern es sich um die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Juden und Heiden, zwischen Gesetzlichen und Gesetzlosen handelt, so steht das Ergebniss von c. 9—11 auch im Zusammenhang mit der Intention des paränetischen Theils. Alles scheint demnach übereinzustimmen, dass der Grundgedanke des Briefes die Universalität des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit sei. Dieses muss sich jedoch 4) noch bewähren durch den Organismus der Gedanken. Dieser kann hier nur in möglichster Kürze gegeben werden. Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben für Alle (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι), dies ist der thematische Gedanke, welcher das Proömium schliesst und auf die Verhandlung hinleitet. Dieser Gedanke wird nun zunächst e contrario begründet (v. 18 sqq. γάρ) durch die Thatsache der Ungerechtigkeit der Menschen, zunächst der Heiden, deren Versinnlichung der ursprünglichen Gottesoffenbarung zu allen Sünden und unnatürlichen Lastern geführt hat. Aber auch die Juden, obschon des Gesetzes und rechten Gottesglaubens nicht ermangelnd, verläugnen ihr besseres Wissen durch ihr Thun, und jenes kann sie nicht rechtfertigen, wo dieses fehlt. Zwar haben die Juden einen grossen Vorzug, welcher als Wahrheit Gottes durch die Unwahrheit der Menschen nicht aufgehoben werden kann; dennoch ist dieser Vorzug mit nichten ein solcher, auf den wir (Juden) uns etwas zu gute thun könnten, denn sowohl Juden als Heiden, ja Alle sind unter der Macht der Sünde (3, 9), und durch das Gesetz kann Niemand gerechtfertigt werden, weil dasselbe die Sünde nur zum Bewusstsein bringen, aber nicht aufheben kann. Diesem Universalismus der Sünde (3, 23) steht nun der Universalismus der Gnade gegenüber (v. 24 sqq.) und folglich die Gerechtigkeit aus dem Glauben (v. 28). Wo aber die

Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt, da ist der Gegensatz zwischen Juden und Heiden aufgehoben (v. 29. 30). Hier schliesst die erste, auf die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit gegründete Entwicklung. — Aber der Satz von der Gerechtigkeit aus dem Glauben kann sich sogar auf das Alte Testament stützen und wird bestätigt durch das Beispiel Abrahams, der durch den Glauben gerecht und nebst seinem Samen, nemlich demjenigen, welcher durch den Glauben ihm verwandt ist, der Verheissung theilhaftig geworden ist: ein Vorbild für Alle, welche glauben wie Abraham. Nachdem nun die Glaubensgerechtigkeit als eine nothwendige dargethan worden, so wird sie c. 5 sq. als eine segensvolle dargestellt. Dieser Segen besteht zunächst in dem Frieden mit Gott, und in Allem, was daran hängt, insonderheit in dem Siegesbewusstsein, welches sich in einem Argumentum a minori ad majus ausspricht: „wenn als Sünder gerechtfertigt, so noch vielmehr als Gerechtfertigte gerettet!" Eben deswegen aber, weil das Heil aus Gnaden ein siegreiches ist, so stellt sich dieser Sieg auch in der Geschichte der Menschheit dar: denn so allgemein auch die Adamitische Sünde und in deren Gefolge der Tod geworden ist, so ist doch die in Christo gewordene δικαιοσύνη und ζωή noch mächtiger geworden (5, 12—21). Dieses Bewusstsein darf uns indessen nicht leichtsinnig machen und in der Sünde bestärken, denn der Gnadenstand ist eine Gemeinschaft mit Christi Sterben und Auferstehn, ja ein Impuls zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit (c. 6). — Nach einem digressionsartigen Analogiebeweis blieb aber noch das Wichtigste übrig, nemlich die Unfähigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung und die Kraft der Gnade Gottes in Christo psychologisch nachzuweisen (7, 7 sqq. und 8), welche Nachweisung — durch den dialektischen Gegensatz hindurchgeführt (v. 17—30) nur in das triumphirende Bewusstsein (v. 31—39) auslaufen kann. — Je erhebender aber diese Freudigkeit, wenn sich der Apostel rein nach seinem religiösen Verhältniss betrachtet, desto schmerzlicher der Gedanke, dass seine von Alters her so hochbegnadigten Volksgenossen von dem Heil in Christo ausgeschlossen sein sollten! daher das Problem, diesen schreienden Widerspruch mit Gottes Verheissung sowohl als mit der Idee des christlichen Heiles aufzuheben (c. 9—11). Dieses geschieht so, dass er zuerst alle Rechtsansprüche an das Heil mit Entschiedenheit abweist und dieses als reine Gnadensache darstellt (9, 6—19), dass er sodann die Ausschliessung der Juden als deren eigne Verschuldung aufzeigt (9, 30 bis 10, 21), und endlich dass er nachweist, diese Ausschliessung sei keine totale, da vielmehr — wie zu Elias Zeiten — Gott sich einen heiligen Rest erhalten habe, und nicht eine finale, da vielmehr die Berufung der Heiden eine Rück-

wirkung üben werde auf die Juden, und endlich ganz Israel gerettet werde. Dies sei überhaupt das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses: die durch den Gegensatz vermittelte Universalität der Gnade (11, 32—36). — Von diesem über alle Maassen tröstlichen und erhebenden Gedanken kann der Uebergang zum paränetischen Theil nur das Gefühl der Dankbarkeit als Prinzip alles religiösen Lebens bilden, woran sich dann die Ermahnungen zu den Tugenden der Bescheidenheit, der Liebe und Friedfertigkeit, als zu den wahrhaft universalistischen oder Gemeinschaftstugenden anschliessen, und zwar zunächst im Verhältniss der Gläubigen unter sich (c. 12), dann im Verhältniss zur heidnischen Obrigkeit und zu den Menschen überhaupt (c. 13), und endlich im Verhältniss der Freidenkenden zu den Aengstlichen insbesondere, wo gegenseitige Achtung und Schonung der Ueberzeugung Anderer Christenpflicht sei (c. 14). Durch Alles hindurch zieht sich einerseits die Idee des Heils aus Gnaden, andererseits die Idee der Universalität des Heils. Beide Ideen begegnen sich wirklich in dem (1, 16. 17) aufgestellten Thema: „das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit als Evangelium für Alle“.

90. Ein Beispiel anderer Art ist der **Hebräerbrief.** Hier ist gar kein Proömium, und eben so wenig eine Erklärung des Verfassers über den Zweck seiner Schrift. Er geht vielmehr gleich in mediam rem. Wir müssen uns also zunächst an den ermahnenden Theil halten (c. 12 sq.). Dieser aber zeigt die sehr ausgesprochene Tendenz, die Beständigkeit (ὑπομονή) einzuschärfen, — nicht im Gegensatz gegen die Flatterhaftigkeit, sondern im Gegensatz gegen das Irrewerden am Heil, gegen das Verscherzen desselben, vgl. besonders 12, 1. 4 sqq. 15 sq., auch 10, 35. 36. Man halte damit zusammen den eigenthümlichen Begriff der πίστις, wie er ex professo in c. 11 durchgeführt wird als das Festhalten an dem gehofften, aber unsichtbaren und der gegenwärtigen Wirklichkeit widersprechenden Ziel, vgl. ausser dem Thema (v. 1) insonderheit die Beispiele v. 8—10. 17—19. 24—26. Diese und die Reflexion v. 13 sq. machen es klar, dass die πίστις dem Verfasser etwas der ὑπομονή Verwandtes ist: dieselbe Richtung auf das zukünftige Heil, nur dass sie bei der πίστις mehr im Gedanken, bei der ὑπομονή mehr im Willen ihren Sitz hat. Welche Ursache aber der Verfasser hat, seinen Lesern die ὑπομονή einzuschärfen und die πίστις gerade von dieser Seite an's Herz zu legen, darüber gibt uns theils das Paränetische selbst, theils der Lehrinhalt des Briefes Aufschluss. In den Ermahnungen wird angespielt auf einen Leidenskampf, den die Leser zu bestehen haben, und der sie leicht muthlos machen könnte: 12, 1—3. 4—8. 13, 13. 14. Doch müssen sie früher noch

Aergeres überstanden haben: 10, 32. 33. Hierauf beziehen sich die Aufmunterungen, deren so viele in dem Briefe sich finden. Auf der andern Seite sind wir hingewiesen auf die lehrhaften und abhandelnden Abschnitte, deren spezifischer Inhalt sich auf den religiösen Zustand der Leser beziehen muss. Der Verfasser spricht von dem Vorzug der christlichen Offenbarung vor der Alttestamentlichen: 1, 1—3; 2, 1—4; coll. 3, 1 sqq.; der neuen Bundesstiftung vor der alten (8, 1 bis 10, 10); des neuen Heiligthums (9, 1—10; 10, 1 — 10); des neuen Bundesmittlers oder Hohenpriesters vor dem alten (4, 14 bis 5, 10; insbesondere c. 7 und 8, 1 sqq.); wie auch von der grössern Vorzüglichkeit des Neutestamentlichen Opfers vor den Alttestamentlichen (9, 11—28; 10, 11 sqq.). Der lehrhafte Grundgedanke ist also überhaupt der Vorzug der Neutestamentlichen Heilsanstalt vor der Alttestamentlichen. Darauf gründen sich die Warnungen vor Geringschätzung jener: 2, 1—4; 3, 7 sqq.; 4, 1—13; 10, 18—30. 35; 12, 18—29. Wir haben also anzunehmen, dass diese Hebräerchristen theils durch die Bedrückungen, welche mit ihrer Heilserwartung im Widerspruch standen, am Glauben irre zu werden drohten, theils ihres judaisirenden Standpunktes wegen keine rechte Einsicht hatten in die christliche Heilsökonomie, sondern geneigt waren, die Alttestamentliche Heilsanstalt für genügend zu halten. Eine Unklarheit bleibt aber noch übrig: Waren diese Judenchristen wirklich in der Gefahr des Abfalles, wie 6, 4—6; 10, 26 sq. und 12, 16 sq. zu verstehn geben? oder waren sie bloss auf ihrem elementaren Standpunkt stille gestanden, statt fortzuschreiten, wie aus 5, 11 bis 6, 3 zu ersehen ist? Merkwürdig ist, dass der Verfasser an diese Rüge ihres Stillstandes sogleich die ernste, ja erschreckende Warnung vor dem Abfall als einem unwiederbringlichen anschliesst: 6, 4 sqq. In dieser Schwierigkeit liegt aber gerade der Schlüssel zu deren Lösung: Indem diese Hebräerchristen bei den Elementen stehn blieben, welche sich am engsten an ihre jüdische Meinung und Sitte anschlossen, so waren sie wirklich in Gefahr, dieses ihr Judenthum für das Wesentliche zu halten und gerade das Spezifische der christlichen Wahrheit fahren zu lassen, und dieses Spezifische, an dem sie irre wurden, muss theils Christi göttliche Würde (c. 1), theils sein Leiden und Sterben, was eben sein hohepriesterliches Amt begründet (c. 2, 17. 18; 4, 14—16; 7 al.), gewesen sein. So wird aus dem — auf die ὑπομονή dringenden — paränetischen Theile und aus der Darstellung des Vorzugs der Neutestamentlichen vor der Alttestamentlichen Heilsanstalt ein Bild der Leser und aus diesem die Einsicht in die Veranlassung und den Zweck des Hebräerbriefes gewonnen, nemlich: die theils zurückgebliebenen, theils

an dem Wesen des Christenthums irre gewordenen Hebräerchristen zum standhaften Glauben an das Heil in Christo zu ermahnen.

91. Eine schwierige Aufgabe ist die Bestimmung der Intention des **ersten Johannesbriefes** und des Gedanken-Organismus desselben. Die Schwierigkeit besteht darin, dass dieser so innige und gemüthvolle Brief keinen Gedankenfortschritt aufweist, sondern sich in beständigen Wiederholungen zu verlieren scheint. Daher ist denn auch Zweck und Gedankengang auf die verschiedenste Weise bestimmt worden, vgl. vorzüglich Rickli, Johannis erster Brief, erklärt und angewendet in Predigten, Luzern 1828. J. Stockmeyer, die Struktur des ersten Johannesbriefs, Basel 1873. Wir haben hier nicht die verschiedenen Ansichten von der Sache zu diskutiren, sondern bloss die Anwendung der (§ 88) angezeigten Methode auf den konkreten Fall dieses Briefes nachzuweisen. *α*) Gibt der Verfasser irgendwo eine Andeutung, was er mit seinem Brief bezwecke? Dies muss sich vorzüglich im Eingang oder am Schluss finden. In der That enthalten die Worte (1, 3. 4) „Was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch, *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν ..... καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*, die Intention des Verfassers. Es ist also die Freudigkeit in der christlichen Gemeinschaft, die er mit seinem Schreiben bewirken will. Vgl. damit die Worte, mit denen der Schluss beginnt (5, 13): „*Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον* . . . .“ Dieses Bewusstsein, das ewige Leben zu haben, ist eben die *χαρά*. Dieses Allgemeine bedarf aber einer nähern Bestimmung, und diese wird uns gegeben *β*) in den Andeutungen, welche der Verfasser über seine Leser gibt. In diesem Brief ist jedoch kein didaktischer und paränetischer Theil zu unterscheiden; vielmehr ist der ganze Brief paränetisch, und die didaktischen Gedanken, welche hin und wieder eingestreut sind, sind theils Erinnerungen an die evangelische Verkündigung, wie 1, 5; 2, 7 sq. 18. 20. 21; 3, 5. 11; 5, 18 sq., theils Begründungen der tröstlichen oder ermahnenden Paränesen, wie 2, 1. 2. 17. 18—20. 27; 3, 2. 7 sqq.; 4, 2 sq. 7—10; 5, 1. 6—8. Dennoch fehlt es nicht an Andeutungen über den Zustand der Leser. Diesen entnehmen wir, dass sie in Gefahr vor Irrlehrern und Verführern standen: 2, 18 sqq. 26 sq.; 3, 7 sqq.; 4, 1—5. Dass diese Irrlehrer die Gottessohnschaft Jesu und Christi Erscheinung im Fleische läugneten, ist aus 2, 22 und 4, 1—3 gewiss. Sie müssen also Doketen gewesen sein, wohl in der Weise, dass sie bereits die gnostische Unterscheidung Jesu und des *ἄνω Χριστός* zu verbreiten suchten, und zwar unter dem Schein einer höhern Erkenntniss, gegen welchen die Leser durch die Erinnerung an das ihnen inwohnende *χρίσμα* (2, 20. 27) und daran, dass sie

im Besitze der Wahrheit und des göttlichen Lebens seien (2, 12 sqq.; 3, 1 sq. 7 sq. 14; 4, 4 sq.; 5, 1 sqq. 18—20) gewaffnet werden. Aber noch einer andern, nemlich einer sittlichen Gefahr, scheinen die Leser ausgesetzt gewesen zu sein, nemlich einer antinomistischen Laxheit und Selbsttäuschung (1, 6. 8; 2, 1. 4; 5, 18) und einem Erkalten der Liebe (2, 9; 3, 10—12. 18; 4, 7 sqq. 20. 21). Nach 5, 21 scheint jene antinomistische Richtung auch eine gewisse Laxheit im Verhalten gegenüber dem heidnischen Kultus mit sich gebracht zu haben. Ob aber dieser Antinomismus mit der gnostisirenden Irrlehre der *ἀντιχριστοί* im Zusammenhang stand, ist aus dem Briefe nicht ersichtlich; desto gewisser aber der Nachdruck, den der Verfasser darauf legt, dass wer aus Gott geboren sei, nicht sündige, sondern sich von der Welt rein erhalte (1, 7; 2, 15—17; 3, 3. 4. 9. 10; 5, 18) und den Bruder liebe (2, 9. 10; 3, 10—12. 14. 15; 4, 7—21). *γ*) Wie bewährt sich nun der in 1, 3. 4. coll. 5, 13 ausgesprochene Zweck des Verfassers in seiner Gedankenentwicklung? „Freudigkeit in der Gemeinschaft mit Gott und den Gotteskindern" bei seinen Lesern zu bewirken, ist also der Zweck des Verfassers. Mit den Bedingungen zu dieser Freudigkeit in Gott beschäftigt sich nun der ganze Brief, aber nicht so, dass er dieselben logisch folgerichtig durchführt, sondern in der Weise, dass von Abschnitt zu Abschnitt Ein Grundgedanke vorherrscht, um den sich dann die andern gruppiren. Daher finden auch keine scharfen Uebergänge statt, sondern die Gedanken fliessen in einander über. Die erste Bedingung zu jener Freudigkeit, wie sie sich aus der Lichtnatur Gottes ergibt, ist die sittliche Lauterkeit: daher bewegt sich in diesem ersten Theile Alles um den Gegensatz von Licht und Finsterniss (1, 5 bis 2, 11). Im zweiten Theil (2, 12—28) werden unter der Voraussetzung, dass die Leser kraft ihres Gnadenstandes den Bösen überwunden haben, zwei Mahnungen gegeben: die Welt nicht lieb zu haben und sich vor den Irrlehrern, welche den Menschen Jesus von dem himmlischen Christus trennen, zu hüten, — eine Selbstbewahrung, welche durch das *χρίσμα* ermöglicht wird. Im dritten Theil, zu welchem 2, 29 den Uebergang bildet, ist als Grund der *χαρά* die Gotteskindschaft hervorgehoben, und die Rede bewegt sich nun in dem Gegensatz zwischen Kindern Gottes, deren Caracteristicum das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* = die Bruderliebe, und den Kindern des Teufels, deren Kennzeichen das *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* = der Hass ist (2, 29 bis 3, 11). Von hier an gleitet die Rede zum vierten Abschnitt über, welcher mit c. 4, 1 beginnt. VV. 3, 19—24 scheinen den Brief abschliessen zu wollen, da hier schon, wie 5, 13 sqq. die *χαρά* als *παῤῥησία* als Gebetszuversicht hervorgehoben wird, welche durch das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* bedingt sei. Nun ist aber dem Verfasser die

Gefahr vor Verführung, in der sich die Leser befinden, vor der Seele, und ihnen die Merkmale des Geistes aus Gott an's Herz zu legen, ist nun die Aufgabe des vierten Theiles (4, 1 bis 5, 12). Diese wird so behandelt, dass c. 4, 1—13 die zwei Merkmale, der Glaube an Christus als den im Fleische Erschienenen und die Bruderliebe als der Reflex der Liebe Gottes in Christo, und dann von da an die verschiedenen Momente dieses Grundgedankens in freier Weise hervorgehoben werden, so dass schliesslich zu dem Begriff des πνεῦμα, aber des wahren und ächten, zurückgekehrt wird (5, 6—12). Der Schluss endlich markirt aufs neue den Zweck des Briefes, aber mit einer Erweiterung, betreffend die Gebetszuversicht (v. 13—17), und mit einigen Kraftgedanken, welche der Intention des Briefes entnommen sind*).

b) Die Intention historischer Schriften.

92. Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob wir berechtigt seien, den biblischen Geschichtsschreibern einen über den Bericht der Thatsachen hinausliegenden Zweck zuzuschreiben. In jedem Fall sollen wir von der Voraussetzung ausgehn, dass der Schriftsteller Geschichte geben wolle. Nur wenn er entweder selbst eine Andeutung gibt von einer weitern Intention, wie Luc. (1, 1 – 4) und der vierte Evangelist (20, 30. 31), oder wenn seine Schrift Eigenthümlichkeiten aufweist, die nur aus der besondern Richtung des Auktors zu erklären sind, haben wir ein Recht, nach der Intention seiner Schrift zu fragen. Wo aber weder das Eine noch das Andere der Fall ist, wie beim Evangelisten Markus, ist dieses nicht statthaft, und diese Absichtslosigkeit des zweiten Evangelisten wird erhärtet durch das bekannte Zeugniss des Papias (Euseb. h. c. III, 39). Aber auch nicht alle Besonderheiten eines Evangelisten z. B. sind auf Rechnung seiner Intention zu setzen, sondern manche rühren vielmehr von seinen Quellen her. Welcher besonnene Ausleger wird es z. B. der Intention des Verfassers zuschreiben, dass Lukas einen langen Abschnitt (9, 51 bis 18, 14) gibt, der ihm theils ganz, theils wenigstens in dieser Zusammenstellung eigenthümlich ist? dass der Evangelist den berufenen Zöllner Matthäus, die beiden andern Synoptiker Levi nennen? u. s. w. Dann trifft man aber auf nicht wenige Eigenthümlichkeiten, von denen es ungewiss ist, ob der Auktor sie in seiner (mündlichen oder schriftlichen) Quelle vorgefunden, oder ob er die gegebene Nachricht im Interesse des von ihm verfolgten Zweckes

*) Man wird die wesentliche Uebereinstimmung unserer Exposition mit derjenigen von Stockmeyer („die Struktur des ersten Johannesbriefes") leicht bemerken.

umgestaltet habe. Ohne auf Einzelheiten einzugehn, erwähnen wir bei Matthäus die uranfängliche Polemik Jesu gegen die Pharisäer (5, 20 sqq.), bei Lukas die vielen Abschnitte und Züge von seiner erbarmenden Liebe gegen die Sünder (besonders 7, 37 sqq.; 15; 19, 1—10), in der Apostelgeschichte die Nachricht, dass Paulus bald nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Jerusalem gereist sei und dort mit den Uraposteln verkehrt habe (Act. 9, 26 sqq.) u. a. Bei solchen Erscheinungen werden die Einen immer geneigt sein, dieselben der Tendenz des Verfassers zuzuschreiben, während die Andern, um seine historische Treue zu retten, dieselben auf seine (sichern) Quellen zurückführen werden. Hier kann nur die Anmassung zurückgewiesen werden, welche die eine oder die andere Meinung als eine ausgemachte Sache und als Kriterium entweder der „Wissenschaftlichkeit“ oder der „Gläubigkeit“ aufstellt. Indessen gibt es doch viele Erscheinungen, welche auf einen eigenthümlichen Standpunkt oder auf eine bestimmte Intention des Geschichtsschreibers hinweisen. So kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Stellen wie Luc. 4, 26. 27; 10, 30 sqq.; 17, 15 sq. (die Samariter) und die besondere Hervorhebung der Mission der 70, auf den paulinischen Universalismus, und Aussprüche wie Luc. 17, 7—10 auf die spezifisch paulinische Lehre vom rechtfertigenden Glauben hinweisen. Die genauere Nachweisung des Verfahrens wird sich aus zwei Beispielen ergeben.

93. Seit Schneckenburgers Schrift „Ueber den Zweck der Apostelgeschichte“, 1841, und Zellers Schrift: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht“, 1854, ist dieses Buch der Gegenstand vielfacher Erörterungen geworden, und zwar in der Weise, dass die Einen in dem Maass, als sie eine Tendenz in demselben erkennen zu müssen glaubten, den historischen Charakter oder doch die historische Treue des Verfassers in Zweifel zogen, die Andern aber in demselben Grade, als sie die letztere zu wahren suchten, geneigt waren, eine bestimmte Intention des Buches in Abrede zu stellen. Wir müssen uns hier auf die Feststellung der allgemeinen Gesichtspunkte beschränken. Es unterliegt vor allen Dingen keinem Zweifel, dass der Verfasser der Apostelgeschichte für den ersten Theil seines Werkes den Stoff aus der Tradition, und zwar aus der Petrinischen Tradition schöpfte, und erst für den zweiten Theil (c. 16 sqq.) die Paulinische Ueberlieferung, und zwar für die letzte Reise Pauli nach Jerusalem wahrscheinlich — für die Deportationsreise aber gewiss — eine autoptische Quelle benutzen konnte. Sofern nun der Verfasser sich an seine Quellen hält oder gar Selbsterlebtes erzählt (wie insonderheit c. 27), so ist nach einer weitern Intention desselben nicht zu fragen, sondern seine Geschichtserzählung

einfach als solche anzunehmen. Wenn aber nachgewiesen werden kann, dass manche seiner Angaben von der authentischen Geschichte abweichen; wenn in diesen Abweichungen sogar eine gewisse Uebereinstimmung und Richtung wahrzunehmen ist: so ist mit Sicherheit anzunehmen, dass der Verfasser mit seiner Geschichtserzählung eine gewisse Intention verbindet. Worauf gründet sich die Annahme, dass die Apostelgeschichte in manchen Punkten von der authentischen Geschichte, und zwar zum Theil in bewusster Weise, abweiche? Es ist ein Axiom in aller Geschichtsforschung, dass die unmittelbaren Zeugnisse für eine Thatsache den mittelbaren vorzuziehn sind. Nun stehen uns für einige wichtige Thatsachen und Verhältnisse im Leben des Apostels Paulus unmittelbare Zeugnisse zu Gebote, insonderheit über sein Verhältniss zu Petrus und den andern Uraposteln: Gal. 1, 17 sqq.; 2 ganz. Aus diesen Zeugnissen ergibt sich hauptsächlich, dass Paulus von den letztern ganz unabhängig war, dass er sich als von Gott berufenen Heidenapostel wusste (Gal. 1, 16; 2, 7. 9; Röm. 1, 5), dass er selbst da, wo er sich mit den Judenaposteln in's Einverständniss zu setzen suchte, den judaistischen Eiferern nichts nachgab, dass er als Heidenapostel seine Ueberzeugung und sein Recht wahrte und die Anerkennung desselben den Uraposteln abnöthigte; dass er seinen Grund- und Lebenssatz, dass der Mensch nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerechtfertigt werde, gegen Petrus energisch vertheidigte (Gal. 2, 11 bis Ende). Wie stimmt nun damit überein, was der Verfasser der Apostelgeschichte sagt, dass Petrus es war, welcher mit der Heidenbekehrung den Anfang gemacht (Act. 10 und 11, 1—18), dass auf dem Apostelkonvent, auf welchem es sich gerade um die Hauptdifferenz zwischen Juden- und Heidenchristen handelt, Petrus nicht nur der Hauptredner ist, sondern sich auch ganz paulinisch ausspricht (15, 7—11); dass andererseits Paulus sich auf seinen Missionsreisen, als verstände sich dies ganz von selbst, zuerst an die Juden wendet, und nur durch die Opposition der letztern gedrungen an die Heiden (14, 1 sqq.; 17, 1—5, vorzüglich 18, 1—6 und 28, 24—28), dass er, um den Juden zu willfahren, den Timotheos beschneidet (16, 1—3), dass er selbst sich jüdischen Observanzen unterwirft (18, 18; 21, 20—26)? Einige dieser Differenzen mögen wohl aus der traditionellen Quelle, der Lukas folgte, geflossen sein; die Mehrzahl aber weist auf eine Intention hin, und nichts bestätigt dies so klar wie die bedeutsame Schlussstelle c. 28, 24—28. Aus allem diesem geht hervor, dass der Verfasser mit seiner Geschichtserzählung einen apologetischen Zweck verband, d. h. den Zweck einer Apologie der paulinischen Heidenmission. Diese wird gerechtfertigt 1) durch den Nachweis, dass ja schon Petrus mit der

Heidenmission den Anfang gemacht, 2) durch den Beweis, dass Paulus immer dem Judenthum treu geblieben sei, also dass er nicht der Apostasie von seiner väterlichen Religion bezüchtigt werden könne, und hauptsächlich 3) dass es lediglich der Unglaube und Widerstand der Juden gewesen sei, der ihn genöthigt habe, zu den Heiden zu gehn.

94. Ein anderes Beispiel ist das Johannesevangelium, und auch hier haben wir die Erscheinung, dass die Einen in eben dem Maass, als sie der Schrift eine bestimmte Intention zuschreiben, derselben die Geschichtlichkeit absprechen, die Andern aber in dem Grade, als sie die Geschichtlichkeit des Buches behaupten, die Tendenz zurücktreten lassen. Bei keiner Schrift des Neuen Testamentes ist es so nothwendig wie bei diesem so äusserst streitigen Buche, ohne alle Voreingenommenheit sich streng an die historischen und hermeneutischen Regeln zu halten. 1) Bekanntlich gibt der Verfasser den Zweck seiner Schrift (20, 30. 31) mit den Worten an: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Zuerst also sagt er, dass er nur eine Auswahl von Thatsachen (resp. *σημείοις*) habe geben wollen. Dadurch unterscheidet sich seine Schrift insonderheit von derjenigen des Lukas, welcher nach seiner eigenen Erklärung (1, 3) nach Vollständigkeit gestrebt hat. Was nun seine Zweckangabe selbst betrifft, so scheint dieselbe nicht verschieden zu sein von dem Zwecke, den die andern Evangelisten im Auge gehabt haben, denn auch sie werden, wenn sie es auch nicht ausdrücklich sagen, mit ihren Schriften den Glauben an Jesum als den Sohn Gottes haben befördern wollen. Durch die Zweckangabe des Evangelisten wird also die grosse Eigenthümlichkeit dieser Evangelienschrift nicht erklärt. Es kömmt aber darauf an, was der Evangelist unter „Sohn Gottes“ und „Glauben an den Sohn Gottes“ versteht. 2) Hierüber muss uns der Inhalt des Buches selber belehren, vor allem *α*) der Prolog: Gegenüber den zwei Traditionen und Meinungen, von denen Eine Jesum durch direkte Abstammung von David und Abraham herleitet (vgl. die Genealogien und Röm. 1, 3), die andere ihn vom heiligen Geist erzeugt werden lässt, erhebt sich unser Evangelist auf einen höhern, metaphysischen Standpunkt und leitet Jesum aus dem göttlichen Wesen, aus seiner Offenbarung ab: also ein idealer göttlicher Ursprung, während nach Matthäus und insonderheit nach Lukas ein physischer. Dazu stand ihm die von Alexandrien her bekannte Logoslehre zu Gebote. Vermöge dieses ideal-göttlichen Ursprungs steht Jesus als der absolut Wissende, als der Licht- und Lebenbringer

allen Menschen gegenüber. Es ist ferner zu achten β) auf die Christusreden, welche sich sowohl in Inhalt als in Form von den synoptischen sehr unterscheiden: nicht vom Himmelreich, seiner Beschaffenheit, seinem Fortgang, von den Bedingungen und Hindernissen der Theilnahme an demselben, sondern von seiner Person und seinem Verhältniss zum Vater, von dem, was er den Menschen geben und sein könne, handeln sie. In Hinsicht der Form sind es nicht Volksreden in der klassisch-orientalischen Weise der Parabel und der Gnome, sondern Diskussionen mit einer stumpfen und unempfänglichen Zuhörerschaft, welche ihn nicht verstehn kann, und mit Gegnern, die ihn nicht verstehn wollen. Auch lässt er sich nicht etwa herab zu ihnen, sucht keineswegs ihre Missverständnisse zu lösen, sondern erhebt sich ihnen gegenüber zu immer höhern und unverständlichern, zu immer mystischern Gedanken, so dass das Missverständniss und die Kluft zwischen ihm und seinen Zuhörern immer grösser wird, ja sich nicht selten zu blindem Ingrimm der letztern steigert, vgl. vorzüglich c. 6, 26—59; 8, 30—59; 10, 24—39. Bemerke ferner γ) den johanneischen Begriff des Glaubens. Schon das erscheint ganz anders in diesem Evangelium als in den drei andern, dass er — während dort vom Glauben fast nur in Beziehung auf seine Heilkraft die Rede — hier so unablässig zum Glauben an seine Person auffordert. Demgemäss heisst dann „an Ihn glauben“ nicht nur, als Hülfesuchender zu ihm kommen, auch nicht bloss, aus Dankbarkeit ihn aufsuchen; beides wird vielmehr als ungenügend bezeichnet c. 4, 47. 48; 6, 24—26. Dass der blosse Glaube um der Wunder willen ein unvollkommener Glaube ist, versteht sich nach der idealen Anschauung dieses Evangeliums wohl von selbst, vgl. 2, 23—25; 4, 48; 10, 38; 14, 11; aber es gibt nicht nur einen unvollkommenen, sondern auch einen unlautern Glauben, bei welchem das Herz unbekehrt bleibt: 2, 23—25; 3, 2. 3; 8, 30 sqq. An Jesum glauben heisst vielmehr: vermöge einer Seelenverwandtschaft mit Ihm, von seiner Person, von seinem Licht und Leben angezogen werden: 3, 18—21; 4, 14; 6, 37. 45. 46; 7, 17; 10, 4. 5. 27. δ) Man beachte ferner, — da diese Evangelienschrift nach ihrem Lehrinhalt in zwei Theile zerfällt, in die Darstellung seines Verhältnisses zur Welt, welche bis zum Ende von c. 12 geht, und in die Darstellung seines Verhältnisses zu den Seinen, welche mit c. 17 abschliesst, — die bedeutsamen Schlussworte dieser beiden Theile: Der erste Theil endet nemlich mit den Worten: . . . *ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ᾽ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἴπω καὶ τί λαλήσω· καὶ οἶδα ὅτι ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιός ἐστιν· ἃ οὖν λαλῶ ἐγώ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ.* Dieser Gedanke, dass Er nicht aus sich selbst rede und handle, sondern aus

Auftrag und aus dem Sinne des Vaters, ist ein Hauptgedanke dieses Evangeliums, vgl. 5, 19. 20; 7, 17; 8, 28. Der zweite Theil schliesst mit folgenden Worten des Abschiedsgebetes: *καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με, ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς.* Also auch hier als sein Werk die Offenbarung des Vaters, aber zu dem Zwecke der innigen Gemeinschaft der Seinen mit Ihm und durch Ihn mit dem Vater. Das ist unserm Evangelisten Jesus, und das heisst nach ihm: an Jesum glauben und im Glauben ewiges Leben haben. Diese Anschauung ist aber eine von der traditionellen so verschiedene, dass sie den Lesern gegenüber der Beglaubigung bedarf, und diese wird auch gegeben. Es ist daher noch 3) auf diese Beglaubigung ein besonderes Augenmerk zu richten. Kein Neutestamentlicher Schriftsteller stellt sich selbst (d. h. den *μαθητὴς ὃν ἀγάπα ὁ Ἰησοῦς* oder den *μαθητὴς ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ ἀναπεσών*) in gleichem Maasse als den genau Unterrichteten, als den Eingeweihten dar. Schon diese Prädikate deuten dies genugsam an. Noch bestimmter wird dieses ausgedrückt c. 19, 35 und 21, 24. So viel Unwahrscheinliches und Befremdliches in dieser Evangelienschrift vorkommen mag*), so ist doch nicht zu läugnen, dass dieser Evangelist sich durch viele eigenthümliche Züge als den genau Unterrichteten zu legitimiren weiss: Züge, welche den Eindruck einer theuern Erinnerung machen: 1, 37 sq.; 13, 4 sqq. 23 sqq.; Züge, welche auf Augenzeugenschaft hinzuweisen scheinen: 4, 6 sqq.; 11, 17 sqq.; 12, 20—22; 13 ganz; 18, 15. 16; Züge, in denen die synoptische Tradition berichtigt werden soll: 3, 24. coll. Marc. 1, 14; 11, 2. coll. Marc. 14, 3 sqq. (Luc. 7, 37 sqq.); 13, 1 und 18, 28. coll. Matth. 26, 17—20; Marc. 14, 12 sqq.; Luc. 22, 7 sqq. 15.; endlich 18, 13. coll. Matth. 26, 57 Par. Man übersehe auch nicht die Züge, in denen sich eine grosse Feinheit (11, 27; 13, 27. 30) und eine nicht minder grosse Zartheit der Empfindung ausspricht (11, 3. 21. 22; 21, 15 sqq.). Dieses alles deutet auf die Intention, den Christus, den er schildert, als den wahren, durch genaues Wissen und Augenzeugenschaft Beglaubigten darzustellen. Es ist aber endlich 4) das Verhältniss zu beachten, in welches der Evangelist sich (und Jesum) zum Judenthum stellt: Zwar lässt er — was kein anderer thut — Jesum während drei Jahren alle hohen Feste in Jerusalem besuchen; aber sehr eigenthümlich ist es, dass die Zuhörer durchgehends als *Ἰουδαῖοι*

*) Hieher gehört Unklares wie 4, 51. 52; 6, 16—21; 9, 40; 18, 24. 25. coll. 13—17. Unwahrscheinliches wie 2, 6; 4, 43. 44; 6, 64. 70; 8, 58; 18, 6. Befremdliches wie 7, 8; 11, 6. Auffallende Rückweissungen wie 7, 21—23; 13, 33 u. a.

bezeichnet und diese meistens als stumpfsinnige Gegner Jesu dargestellt sind; dass das Mosaische Gesetz so zu sagen als ein fremdes bezeichnet ist (7, 22; 8, 17; 10, 34; 15, 25), wozu noch das eigenthümliche Verhältniss kommt, in welchem ὁ ἄλλος μαθητὴς zu Petrus erscheint (13, 23—25; 18, 15. 16; 20, 3—8; 21, 7. 20 sq.). Augenscheinlich stellt er den Petrus als den Thatkräftigen, den „andern Jünger" aber als den Eingeweihten dar. Er stellt sich ausserhalb des Judenthums und über dasselbe, wie er denn einen wenigstens eben so entschiedenen Universalismus beurkundet als Paulus (4, 21—24; 40—42. coll. 48; 10, 16; 11, 52; 12, 20 sq.; 17, 20 sq.). Aber auch von Paulus unterscheidet sich unser Evangelist durch seine ganze Anschauung nach Form und Inhalt, denn ausser der einzigen, freilich bedeutenden Stelle c. 1, 17, weht überall ein anderer Geist: wir erinnern nur an den so wichtigen und bei beiden doch so grundverschiedenen Begriff von ἐντολή (cf. einerseits Röm. 7, 8—13; Eph. 2, 15 und andererseits Joh. 10, 18; 12, 49. 50; 13, 34; 15, 10—12; 1 J. 2, 7; 3, 23). Es ergibt sich mithin als Zweck und Intention des Johannes-Evangeliums Folgendes: der Evangelist huldigt einer Gnosis, welche über dem judaistisch-paulinischen Gegensatz steht und der Alexandrinischen Theosophie verwandt ist, doch so, dass diese auf die höhere, christliche Potenz erhoben ist. Dieser christlichen Gnosis gemäss will er Jesum seinen Lesern als Sohn Gottes, nicht im jüdisch-messianischen noch im physischen, sondern im idealen Sinn darstellen, als das Licht und Leben aus Gott, und will die Leser zum Glauben an diesen Sohn Gottes, d. h. zur lebensvollen Erkenntniss desselben führen; und um dies recht thun und diesen Sohn Gottes als den ächten erweisen zu können, beglaubigt er sich als den Eingeweihten und genau Unterrichteten.

c) Die Intention der Apokalypse.

95. In anderer Weise als bei den historischen Schriften kann in Ansehung prophetischer Bücher und insbesondere der Apokalypse das Bedenken entstehn, ob hier nach einer Intention oder nach einem Zwecke zu fragen sei. „Ein Zweck, könnte man sagen, setzt Verstandes-Reflexion voraus; diese aber ist das gerade Gegentheil der Inspiration, aus welcher die Prophetie geflossen ist. Bei einem prophetischen Buche eine Intention suchen, heisst nichts anderes als das Göttliche zurück —, und das Menschliche in den Vordergrund treten lassen." Dieser Einwand beruht aber, was die Prophetie im Allgemeinen betrifft, auf einem Missverstand des Wesens der Prophetie, — und was die Johanneische Apokalypse im Besondern angeht, auf

einem Missverstand dieses Buches selbst. α) Die biblische Prophetie ist allerdings, wie alle Prophetie, aus göttlicher Begeisterung hervorgegangen, unterscheidet sich aber von den analogen heidnischen Erscheinungen gerade dadurch, dass sie nicht ekstatisch und bewusstlos, sondern bewusst ist. Vgl. überhaupt Oehler, über das Verhältniss der Alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik. (Gratulationsprogramm, 1861.) Wenn dann auch in der christlichen Kirche ekstatische Prophetie vorkam und die Ekstase von den Montanisten sogar als das Wesentliche der Prophetie betrachtet wurde, so ist diese Erscheinung und Meinung von der Kirche mit Recht als eine krankhafte angesehen worden. Die wahre israëlitische und die urchristliche Prophetie ist anderer Art: in Hinsicht auf letztere sind die Aeusserungen des Apostels Paulus (1 Cor. 14) klar und entscheidend, denn er unterscheidet gerade zwischen der ekstatischen Glossolalie und der Prophetie als der bewussten und besonnenen Rede, vgl. vorzüglich v. 2—4. 14 sqq. 23—25. Gesetzt aber auch, der Zustand des Sehers, während er die Offenbarung empfieng, wäre ein ekstatischer und bewusstloser gewesen, so würde doch der Schluss auf die Apokalypse als Schrift ein unstatthafter sein, denn der Apokalyptiker bezeichnet ja seinen inspirirten Zustand (1, 10; 4, 2: ἦν — ἐγενόμην ἐν πνεύματι) als einen vergangenen. Wir treten hier noch nicht einmal in die künstliche Anordnung, auf die Zahlensymbolik u. s. w. näher ein, — Dinge, welche Verstandesreflexion voraussetzen. β) Als bewusste beruht ferner die biblische Prophetie, und die unsers Apokalyptikers nicht am wenigsten, auf einem Bewusstsein der Zustände des Volkes oder der Gemeinde. Dieses ist so gewiss, dass gerade die meisten biblischen Prophetieen die besten Quellen zur Kenntniss der israëlitischen Geschichte sind. Dasselbe ist auch von der Johanneischen Apokalypse zu behaupten (s. u.). Auf diesen Zuständen, welche der Prophet vorfindet und von denen er bewegt ist, beruhen auch die prophetischen Reden als auf ihrer Basis. Wohl gehen sie bisweilen auf ferne Zeiten, doch immer auf solche, welche im Gesichtskreis des Sehers liegen und mit seiner Gegenwart im Zusammenhang stehen. Eine neue Zeitentwicklung rief auch neue Weissagung hervor, cf. Jerem. 26, 18—19; Jes. 43, 18. 19. γ) Weil endlich alle Prophetie, wenn auch göttlich gewirkt, ja eben weil göttlich gewirkt, aus dem religiösen Bewusstsein von dem Zustande der Gegenwart und von dem darauf sich beziehenden göttlichen Rathschluss hervorgieng, so hatte die Prophetie niemals bloss die Bedeutung einer Prädiktion und war niemals bloss auf Belehrung, sondern in letzter Instanz immer auf ein praktisches Ziel, auf Bekehrung, auf Ermahnung oder Tröstung gerichtet. Alle

prophetischen Reden des Alten Testamentes haben ein solches Ziel, und dass gerade die Johanneische Apokalypse gar nicht am wenigsten ein solches im Auge hat, geht nicht nur aus den sieben Sendschreiben, sondern auch aus dem Anfang und Schluss des Buches hervor (cf. 1, 4—8; 22, 12 sqq.). Dieser praktische Zweck setzt aber bei dem Propheten die Rücksicht auf seine Leser und auf seine und die mit derselben im Zusammenhang stehende Zeit voraus. Somit ist es vollkommen gerechtfertigt, ja zum Verständniss des Buches sogar nöthig, den Zweck oder die Intention dieses prophetischen Buches aufzusuchen. Vgl. oben § 66.

96. α) Die erste Frage ist hier, wie überall: Hat sich der Verfasser selbst über die Intention seiner Schrift irgendwo geäussert? Dieses muss sich entweder im Eingang oder am Schluss nachweisen lassen. Nun ist ein eigentlicher Zweck weder hier noch dort angegeben, wohl aber ein bedeutsamer Gedanke, den wir als Thema des Ganzen betrachten können (1, 3): *μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούσαντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα· ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς*, und (v. 7): *Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς* .... D. h. es ist die Gewissheit und Nähe der Parusie, welche als Grundgedanke an der Spitze des Buches steht, — und nicht als blosse Theorie, sondern als ein Gedanke von gewaltigem praktischem Ernst, denn ein *τηρεῖν* des prophetischen Wortes wird eingeschärft. Die Gewissheit dieses Wortes ist um so grösser, je mehr es durch göttliche Visionen geoffenbart ist. Dieser Grundgedanke wird nun auch durch den Schluss des Buches bestätigt (22, 12): *Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ᾽ ἐμοῦ* .... und v. 17: *Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· Ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω Ἔρχου* ... und endlich v. 20: *Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα Ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.* Der im Eingang und am Schluss ausgesprochene Grundgedanke des Buches fasst sich mithin in dem Worte zusammen: „Seid bereit, denn der Herr kommt." Vgl. Matth. 24, 42; Luc. 12, 40. β) Was war es aber, was den Apokalyptiker diesen Ton der Gerichtsposaune anschlagen liess? Diese Frage leitet uns über zu der Lage der Dinge, in welcher der Seher lebte; nur von dieser aus ist der Charakter des Buches zu verstehn. Ueber die Lage der Dinge und insbesondere der Christengemeinden gibt uns der Apokalyptiker unmissdeutbare Auskunft. Vgl. vorerst 7, 9—14: wo eine unzählbare Menge von Martyrern aus allen Nationen aufgeführt wird, welche „aus der grossen *θλίψις* kommen" und „ihre Kleider gewaschen haben im Blute des Lammes". Dies weist deutlich auf eine grosse Christenverfolgung hin, und zwar scheint es nach der Art, wie davon ge-

sprochen ist, dass der Eindruck von derselben noch ziemlich lebendig sei. Welche Christenverfolgung? Vgl. c. 17, insonderheit v. 9—11. coll. 18. „Die sieben Häupter des Thieres sind sieben Berge, auf denen das Weib (die πόρνη) sitzt." Hiermit ist so deutlich als möglich die Siebenhügelstadt (Rom) bezeichnet, von der v. 18 gesagt ist, dass sie (das Weib, „die grosse Stadt") die Herrschaft habe über die Könige der Erde. Ferner (v. 10) „Sieben Könige sinds; die fünfe sind gefallen (gestorben), der Eine ist (gegenwärtig), der Andere ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen sein wird, so wird er eine kurze Zeit bleiben" u. s. w. Die fünf Könige sind offenbar fünf Römische Kaiser (βασιλεὺς vom Römischen Kaiser auch 1 Tim. 2, 2; 1 Petr. 2, 17; Joseph. b. j. V, 13, 6), Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero. Der Eine, der jetzt ist, kann nur Galba —, und der noch nicht gekommen, sondern noch zu erwarten ist und nur eine kurze Zeit bleiben wird, nur Otho sein. Endlich v. 11: „Und das Thier, das war und nicht ist, ist der 8te und ist einer von den Sieben, und geht in's Verderben. Das Thier ist mithin ebenfalls ein Römischer Kaiser, „welcher war und nicht ist", der mithin zu den fünf gefallenen (gestorbenen) gehören muss. Wenn es dann heisst: „er ist Einer von den Sieben" (statt „Einer von den Fünfen"), so scheint dies nur gesagt, um das mysteriöse „Thier" nicht gar zu genau zu bezeichnen. Aus Allem geht hervor, dass die πόρνη, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde und „trunken ist vom Blute der Heiligen" (v. 6), Rom ist, die Hauptstadt der Heidenwelt, und das Thier, das war und nicht ist und Einer, von den Sieben, Niemand anderes als Nero. Wie kann es aber ebendaselbst heissen „καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν?" Als 8ter schiene er Vitellius sein zu müssen, aber weil er zugleich Einer von den Sieben und ein Gegenstand der Furcht und des Abscheus ist, so muss er auch um desswillen Nero sein. Dass er aber dennoch als der 8te bezeichnet wird, ist zu erklären aus einer damals im Römischen Reiche und vorzüglich in christlichen Kreisen verbreiteten Meinung, dass Nero nicht todt, sondern nur tödtlich verwundet, aber wieder geheilt sei (cf. 13, 3) und dass er zum Schrecken und Verderben wiederkommen werde. Vgl. über diese Erwartung Tacit. hist. II, 8, 9; Sueton. Nero 57; Dio Cass. LXIV, 9; Dio Chrys. orat. 20. So gross war der Schrecken vor Nero, insonderheit bei den Christen! und so tief war der Eindruck von der Neronischen Christenverfolgung! denn keine andere kann gemeint sein mit der θλίψις μεγάλη c. 7, 14. Es wird aber noch c. 13 besonders von diesem verabscheuten und gefürchteten θήριον gesprochen und dieses in v. 18 durch die geheimnissvolle Zahl 666 (χξσ′) bezeichnet. Von allen Erklärungen dieser Zahl, welche von Alters her bis auf die neuere Zeit

gegeben worden sind, haben nur diejenigen Anspruch auf Berücksichtigung, welche gemäss der Andeutung des Verfassers selbst, dass sie ἄριθμος ἀνθρώπου sei, dieselbe auf eine Person beziehen; und zwar sind es nur zwei Erklärungen, welche in Betracht kommen können, nemlich entweder *Λατῖνος* oder *Νέρων*. Die erstere Erklärung hat gegen sich, dass es dann *Λατεῖνος* heissen müsste, weil nur diese Form den vollen Zahlenwerth 666 gibt*). Dieses wäre jedoch kein unbedingtes Hinderniss, da diese Dehnung der vorletzten Sylbe der Römischen Namen in — inus im Griechischen bisweilen vorkömmt. Dagegen scheint dieses Nomen gentilitium nicht gut zu der authentischen Bemerkung des Verfassers zu passen, dass es die Zahl „eines Menschen" (einer Person) sei. Desto besser empfiehlt sich folgende, von vier Gelehrten fast gleichzeitig entdeckte Erklärung: Die Zahlensymbolik (Ghematria) war nemlich eine von den Juden vielfach geübte Kunst. Der Apokalyptiker nun hat hebräisch gedacht, als er griechisch schrieb. So erklärt sich die Zahl durch den Zahlenwerth der hebräischen Buchstaben in נְרוֹן קֵסַר; nemlich נ = 50; ר = 200; ו = 6; נ = 50; ק = 100; ס = 60; ר = 200, Summe 666. Die Richtigkeit dieser Erklärung erhellt daraus, dass dadurch zugleich die alte, schon dem Irenäus bekannte, Lesart 616 (χισ') erklärt wird, so nemlich: Ein Leser der Apokalypse, welcher bereits den Schlüssel zu der Zahl kannte, setzte an die Stelle der griechischen Aussprache *Νέρων* die römische *Νέρω* (נרו), und so kommen folgende Zahlenwerthe heraus: נ = 50; ר = 200; ו = 6; ק = 100; ס = 60; ר = 200; Summe = 616. Aus allem diesem erhellt, dass unter der *θλίψις* die Neronische Christenverfolgung, unter der *πόρνη* die heidnische Weltstadt und Christenverfolgerin Rom, und unter dem *θήριον* Nero zu verstehen ist. — Gegen die letztere Erklärung, insonderheit sofern sie sich auf c. 17, 11 stützt, wird von „gläubiger" Seite eingewendet: jene Erwartung der Wiederkunft Nero's sei ja ein Irrthum gewesen und demnach hätte der Verfasser der Apokalypse diesen Irrthum getheilt, welches anzunehmen unstatthaft sei. Aber die Forderung, dass in den heiligen Schriften keinerlei Irrthümer vorkommen dürfen, ist ein dogmatisches Postulat, und ein solches ist in der Exegese — als einer in erster Linie historischen Wissenschaft — unzulässig. Nicht Unfehlbarkeit, sondern religiöse Geist-Erfülltheit ist der Charakter der heiligen Schrift, auch dieser heiligen Schrift. Versetzen wir uns in den Eindruck, den diese Ereignisse und der gleichzeitige jüdische

---

*) *Λατῖνος* in seine Buchstaben zerlegt gibt die Zahlenwerthe: Λ = 30, α' = 1, τ' = 300, ι' = 10, ν = 50, ο' = 70, σ' = 200, = 661. Dagegen *Λατεῖνος* = 666, weil ε' = 5 hinzukömmt.

Krieg nebst der drohenden Zerstörung Jerusalems mit Einschluss des Tempelvorhofs (c. 11, 2) auf alle judenchristliche Gemüther machen musste, so begreifen wir auch den aufgeregten Ton dieses Buches. γ) Machen wir uns ferner, um die Intention dieser Schrift zu verstehn, die Weissagung selbst in ihren Hauptzügen klar. Der Inhalt derselben betrifft einerseits Kalamitäten und Gerichte über die ganze *οἰκουμένη* und ganz vorzüglich über „die grosse Babylon", die heidnische Weltstadt und Verfolgerin der Heiligen, andererseits den Trost und die Rettung der Gläubigen. Es ist mit andern Worten der Kampf zwischen den göttlichen und widergöttlichen Mächten. Dieser Kampf ist ein grosses Weltdrama, dessen Perioden nach der heiligen Siebenzahl verlaufen: sieben Siegel des Schicksalsbuches, sieben Posaunen, sieben Zornesschalen. Eigenthümlich ist die immer und immer wieder eintretende Verzögerung der Endkatastrophe, eine Verzögerung, auf welche schon die eschatologischen Reden Jesu hindeuten (Matth. 24, 48; 25, 5). Nicht nur zögert die Lösung des 7ten Siegels und der Schall der 7ten Posaune, sondern nachdem der letztere erfolgt ist (11, 15), mit welchem nach c. 10, 7 die Endkatastrophe erfolgen sollte, so eröffnet sich mit dem zweiten Theile (von c. 12 an) erst der rechte Entscheidungskampf: einerseits die israëlitische Gemeinde, welche den Messias gebiert und nebst ihrem Sohne vom Drachen verfolgt wird; andererseits dieser und das antichristliche Thier nebst dem falschen Propheten; dann die grosse Babel, die Christenverfolgerin. Nachdem nun die Plagen und *θλίψεις* über die Gerechten ergangen sind, so folgen nun erst die Strafgerichte über die widergöttlichen Mächte (vgl. 1 Petr. 4, 17. 18), nemlich vor allem über die grosse Babylon (c. 17—19), dann über den Satan, das antichristliche Thier und den Pseudopropheten (20, 1—3. 10). Diese Schreckbilder verschwinden endlich hinter der tröstlichen und herrlichen Offenbarung der Stadt Gottes, des neuen Jerusalems (c. 21 sq.). Alle diese prophetischen Bilder wollen nicht etwa bloss die religiöse Neugierde befriedigen, sondern die Leser zur Wachsamkeit und Standhaftigkeit antreiben. Dieses führt uns nun schliesslich δ) auf die speziell praktische Intention zurück, wie dieselbe in gewaltiger und ergreifender Weise in den sieben Sendschreiben den Lesern an's Herz gelegt wird (c. 2 u. 3). Was ist die Grundtendenz dieser Sendschreiben? So verschieden auch der religiöse Stand dieser asiatischen Gemeinden ist, so einheitlich ist doch die Intention aller dieser Sendschreiben, denn alle kommen überein in der Verheissung an den, der überwindet. Der Gemeinde zu Ephesus wird gesagt (2, 7): *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ μου;*

der Gemeinde zu Smyrna (2, 11): *ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου;* der Gemeinde zu Pergamos (2, 17): *τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου* u. s. w.; der Gemeinde zu Thyatira (2, 26): *ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν;* der Gemeinde zu Sardes (3, 5): *ὁ νικῶν οὗτος περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς* u. s. w.; der Gemeinde zu Philadelphia (3, 12): *ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου* u. s. w. und der Gemeinde zu Laodikäa endlich (3, 21): *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρώνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρώνῳ αὐτοῦ.* Man sieht: auf das standhafte Ueberwinden kommt angesichts der kommenden Drangsale und Gerichte Alles an. So erhält denn das gleich anfangs gefundene Thema durch die Lage der damaligen Christenheit, durch den Inhalt der Visionen und durch die Tendenz der Ermahnungsschreiben seine Erklärung und Bestätigung.

97. Die Erforschung der Intention einer Schrift ist für den, der selbst erst zum Verständniss derselben durchdringen will und zu diesem Zweck die induktive Methode anzuwenden hat, das Höchste und Letzte. Für denjenigen aber, welcher das Verständniss für Andere zu vermitteln hat, wird die deduktive Methode vorzuziehen und von der Intention der Schrift als dem Allgemeinen auszugehn sein. Diese Regel erleidet indessen Ausnahmen 1) für den Forscher selbst, sofern die Auffindung der Intention schwierig und diese selbst ungewiss ist und daher immer wieder der Bewährung durch die Einzelexegese bedarf; 2) für den mittheilenden Lehrer, sofern er hoffen kann, dass in dem langen und schwierigen Geschäfte der Induktion die Zuhörer oder Leser ihm folgen werden. In jedem Fall muss die Ermittlung des Zweckes einer Schrift auf gründliche grammatische, historische und logische Erklärung gegründet sein. Doch wird zum Gelingen nicht nur Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit des exegetischen Verfahrens, sondern auch die Fähigkeit erfordert, sich in den Gedankenkreis eines Andern zu versetzen und mit ihm mitzudenken und mitzufühlen. Für das Verständniss einer heiligen Schrift insbesondere ist es unerlässlich, dass man sich in die religiöse Denkart und Gedankenwelt des biblischen Schriftstellers versetzen könne. Dieses ist aber ohne eigenen religiösen Sinn des Auslegers nicht möglich. Was es mit dem religiösen Sinn und Verständniss auf sich hat, soll der dritte Theil unserer Schrift darthun.

III. Das religiöse Verständniss.

1. Das religiöse Verständniss ist kein besonderer Theil der Auslegung. Wir können daher auch nicht von einer „theologischen Erklärung“ handeln als von einer solchen, die der grammatischen, historischen und logischen Erklärung coordinirt wäre. Das religiöse Verständniss ist vielmehr Anfang und Ende der biblischen Exegese: Anfang, weil ohne ein religiöses Interesse an den Urkunden des Christenthums keine wissenschaftliche Erklärung derselben, die diesen Namen verdient, denkbar ist. Es findet zwar wohl etwa eine grammatische, eine logisch-kritische, eine historisch-antiquarische Beschäftigung mit der heiligen Schrift statt, die nicht aus religiösem Interesse entsprungen ist, und solche Beschäftigung ist mit nichten zu verwerfen, wie denn auch oft die Ergebnisse derselben ein höchst schätzbares Material für den Ausleger sind; aber eben ein Material, und nicht die Auslegung selbst! Der Exeget, der ja selbst durch diesen mehrfachen Prozess hindurchgehn muss, wird sich jenes Materials dankbar bedienen, aber lediglich als des Mittels zum Zweck. Der Zweck ist das volle Verständniss der Schrift und des Schriftstellers, und diesen kann nur der wollen, der ein religiöses Interesse hat, die heilige Schrift zu verstehn. Das religiöse Interesse, welches zugleich ein vorläufiges Verständniss ist, betrachten wir aber nicht nur als den Anfang und Antrieb zur wissenschaftlichen Erforschung, sondern auch als Ergebniss und Zusammenfassung dieser selbst. Nachdem die Schrift im Einzelnen und nach ihren verschiedenen Seiten erklärt worden, so findet dieses Alles seinen Abschluss in dem religiösen Verständniss und trägt für dieses seine Frucht. Streitig ist es hingegen, ob und in wie fern das religiöse Interesse die exegetischen Operationen selbst begleiten oder gar leiten soll. Hier theilen sich die Ansichten; man kann sogar sagen, die herrschenden theologischen Richtungen kommen gerade hier am meisten zu ihrem Aus-

druck: die Eine will durchaus, dass das religiöse Interesse in dem ganzen Geschäft der Schrifterklärung den Vorsitz führe, denn — sagt man — die Bibel will und soll in demselben Geist ausgelegt sein, in dem sie geschrieben ist; der Geist, der die heiligen Verfasser inspirirt hat, muss auch ihr Ausleger sein. Wenn daher die grammatische, die historisch-kritische, die logische Erklärung Ergebnisse liefert, welche das religiöse Interesse verletzen, so soll dieses sein Veto einlegen. Ist also zwischen der wissenschaftlichen Erklärung und dem religiösen Interesse ein Widerstreit, so hat letzteres das Vorrecht. — Die andere Richtung fordert im Gegentheil, dass — wo es sich um Fragen der Wissenschaft handle — das religiöse Interesse ganz zurücktrete und wenigstens in die Forschung sich nicht einmische. „Mulier taceat in Ecclesia". Denn was hat das religiöse Interesse mit den Fragen der Textkritik, der Grammatik und Lexikologie, des logischen Zusammenhanges, der Geschichte und Archäologie zu schaffen? Kann das religiöse Bewusstsein entscheiden, ob der Cod. Alexandrinus oder Cod. Cantabrigensis Recht hat, ob ein ὅτι Objekts- oder Causal-Partikel ist, ob ein Relativpronomen sich auf das letzte oder vorletzte Substantiv bezieht, ob κύριος an einer gewissen Stelle sich auf Gott oder auf Christus beziehe, ob der Sprachcharakter von 1 Timoth. es erlaube oder verbiete, den Brief dem Apostel Paulus zuzuschreiben u. s. w.? Das religiöse und das wissenschaftliche Interesse ist also streng aus einander zu halten. — Eine dritte Ansicht will zwar nicht, dass durch das religiöse Interesse das wissenschaftliche beeinträchtigt werde; doch soll jenes nicht ausgeschlossen sein, sondern ein Wort mitzureden haben. Gar viele Fragen und Untersuchungen der Wissenschaft berühren den religiösen Glauben nicht im mindesten; hingegen gibt es solche, welche vom religiösen Interesse nicht ignorirt werden können. Fragt man nun aber, welches diese Fragen seien, wo das religiöse Interesse einschreiten, und welches die Grenzen, jenseits deren der Glaube der wissenschaftlichen Untersuchung ein „Bis hieher und nicht weiter" zurufen soll, so werden die Antworten auch bei den mässig Freisinnigen sehr verschieden sein, denn das religiöse Interesse des Einen wird die Grenzen der freien Untersuchung weiter, das des Andern sie enger ziehen. Wir sehen, dass das „religiöse Interesse", in so fern es das Recht beansprucht, sich in das Materiale der exegetischen und historisch-kritischen Forschung einzumischen, etwas sehr Unbestimmtes ist, und dass dasselbe meistens mit der religiösen Vorstellung verwechselt wird. In der That rührt die Unbestimmtheit und Verwirrung von dieser Verwechslung und von der Art und Weise her, wie jeder sein religiöses Bedürfniss in die Sprache der Vorstellung und des Verstandes übersetzt. Klar-

heit kann in die Sache nur gebracht werden, wenn das Wesen des religiösen Bewusstseins, sowohl in seinem Verhältniss zur heiligen Schrift als zur wissenschaftlichen Erforschung derselben näher bestimmt wird. Das religiöse Interesse ist nemlich 1) Motiv zur Schriftforschung, 2) objektivirt es sich in der wissenschaftlichen Schriftforschung, und ist 3) als Frucht beider das volle theologische Schriftverständniss.

Das religiöse Interesse als Motiv der Schriftforschung.

2. So wie unser religiöses Bewusstsein, als christliches, erwacht ist, so findet sich dasselbe in der Regel bereits mit der Bibel als dem heiligen Buch, als der Quelle unserer Religionserkenntniss verbunden. Deshalb meinen wir, unser religiöses Ahnen und Fühlen sei selbst ein Produkt der heiligen Schrift; und wahr ist es: so wie wir um unser religiöses Ahnen und Fühlen zu wissen anfangen, so haben wir gewöhnlich schon eine Vorstellung von der heiligen Schrift. Aber dem bewussten Ahnen und Fühlen geht das unbewusste vorher, und dieses ist vor der heiligen Schrift. So wie die heiligen Schriften in allen Religionen, und nicht am wenigsten in der israëlitischen und christlichen, aus dem religiösen Geist entstanden sind, nicht umgekehrt (vgl. oben I, § 8 sq.), so geht in einer normalen Entwicklung des Individuums das unbewusste religiöse Ahnen aller Schriftkenntniss vorher. Der menschlichen Seele ist die religiöse Anlage immanent, und wenn es wilde Völker gibt, die keine Spur von Religion zeigen, und wenn es in unsern Kulturvölkern Tausende gibt, die aller Religion und jedes religiösen Bedürfnisses baar zu sein scheinen, so beweist dies nichts gegen obigen Satz, denn 1) nicht aus den unvollkommensten und verkommensten Exemplaren einer Gattung (resp. der Menschheit) wird das Wesen dieser erkannt; 2) die Nicht-Religion bei kultivirten Völkern und gebildeten Individuen rührt entweder aus der Opposition gegen eine gewisse Gestalt der Religion her, welche sie mit dem Wesen der Religion identifiziren; oder es ist wirklich öfter in solchen Individuen mehr Religion vorhanden, als man meint und als sie selbst meinen. Im erstern Falle ist ja gar nicht erwiesen, dass die Betreffenden, wenn ihnen die Religion in einer andern Gestalt erschienen wäre, religionslos geworden wären. Im letztern Fall kann sich ein latentes religiöses Bewusstsein entweder als reger Natursinn, oder als reger Kunstsinn, oder als sittliches oder Rechtsgefühl kundgeben. In diesen Formen ist denn auch die religiöse Anlage bei

allen nicht ganz rohen oder verkommenen Menschen vorhanden, und diese ist ursprünglicher als aller Schriftglaube und als alle positive Religion, wie schon die erleuchtetsten Männer des christlichen Alterthums gesehen haben, cf. Röm. 1, 19. 20: . . . *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν· τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε αἴδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* . . . und ibid. 2, 14. 15: *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* etc. Coll. Tertull. d. testim. an. c. 5: „Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina.“ — Clem. Al. coh. ad gent: „*ἦν δέ τις ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν ἀνθρώποις κοινωνία, ἀγνοίᾳ μὲν ἐσκοτισμένη, ἄφνω δέ που διεκθρώσκουσα τοῦ σκότους καὶ ἀναλάμπουσα.*“ August. retract. 1, 13: „Res ipsa quae nunc Religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana.“

3. Diese Anlage zur Religion würde aber ewig unentwickelt bleiben, oder, wenn entwickelt oder erwacht, wieder versiegen, wenn sie nicht durch solche, in denen die Religion nicht nur Anlage geblieben, sondern wirkliches religiöses Bewusstsein geworden ist, geweckt, entwickelt und genährt würde. Dieses sind zunächst lebende Menschen, das lebendige Wort, nicht die Schrift. In der katholischen Kirche sind es die Priester und Beichtväter, in der protestantischen sind es nach den Eltern die Lehrer und Prediger. Je entwickelter und geweckter nun das religiöse Bedürfniss, desto mehr wird der, welcher Religion mittheilt, als ein Priester Gottes erscheinen, und — falls derselbe wirklich ein rechter Zeuge Gottes ist — seine Worte als Gottesworte. Je mehr aber das Individuum an diesem Träger der Religion sich nährt und sättigt, desto mehr erwächst es selbst zur religiösen Mündigkeit, und in dem Maass als dies geschieht, emanzipirt es sich von seiner priesterlichen Auktorität: es wird inne, dass diese, wenn auch erleuchtet, doch eine menschliche Auktorität ist und daher ihm nicht mehr volle Genüge geben kann. Es bedarf einer unmittelbareren, einer vollern Offenbarung, es hat das Bedürfniss, die Religion aus der ersten Hand zu empfangen. Diese erste Hand ist nun die heilige Schrift. Sei es nun, dass das Individuum — wie das im Schoosse des Protestantismus das Normale ist, — von Kindheit an zur heiligen Schrift hingeführt und in derselben unterrichtet worden sei; sei es, dass dasselbe erst in späterer Zeit und infolge einer religiösen Erweckung zur Erkenntniss derselben gekommen

sei: in jedem Falle wird es in der heiligen Schrift das göttliche Wort, die Quelle seines religiösen Lebens verehren und lieben. Doch wird sich das Verhältniss beider zur heiligen Schrift verschieden gestalten: im ersten Fall ist dem Individuum die heilige Schrift in erster Linie und wesentlich Auktorität, und zwar in ihrer Gesammtheit; sie ist es kraft ihrer geschichtlichen Sanktion, als das von Gott schlechthin Gegebene. In zweiter Linie wird das zur religiösen Mündigkeit gelangte Individuum auch das Zeugniss des Geistes in sich empfinden, welches ihm die Wahrheit und Kraft gewisser Aussprüche und Stellen unmittelbar nahe bringt. Aber hierauf wird er nur in so fern Gewicht legen, als dieses innere Zeugniss ihm die Bestätigung dessen ist, was es von vorne herein auktoritätsmässig geglaubt hat, und auf keine Weise wird ihm dieses innere Zeugniss, das natürlich lange nicht alles und jedes in der Schrift bezeugt, ein Grund sein, um zwischen Schrift und Wort Gottes zu unterscheiden. Im andern Fall ist dem Individuum nicht die heilige Schrift als Gesammtheit, sondern in erster Linie nur gewisse Worte der heiligen Schrift unmittelbare göttliche Offenbarung; sie sind ihm nicht sowohl Auktorität als Zeugnisse von seinem eigenen inneren Leben, und hinwiederum dieses das Zeugniss für die göttliche Wahrheit in der Schrift. Er glaubt an das Wort Gottes in der heiligen Schrift, weil er das testimonium Spiritus Sancti dafür hat; der Andere glaubt daran, weil es gegeben ist. Der, welcher an die heilige Schrift glaubt um des innern Zeugnisses willen, hat keine Mühe, zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift zu unterscheiden; dieser Unterschied wird sich ihm vielmehr ganz von selbst ergeben. Nicht dass er den übrigen Inhalt der heiligen Schrift geringschätzte! Vielmehr achtet er denselben hoch um des göttlichen Kernes willen; das Wort Gottes in der heiligen Schrift ist ihm der verborgene Schatz im Acker, den er ohne diesen nicht heben kann. Nicht dass er die heilige Schrift nicht als historisch gegebene anerkennte und hochschätzte; sie ist ihm aber dieses nur in zweiter Linie. Dem Erstern ist die heilige Schrift in erster Linie das historisch Gegebene und erst in zweiter Linie das durch das testimonium internum Bezeugte. Dem Andern ist sie in erster Linie das durch das testimonium Spr. S. Bezeugte und erst in zweiter Linie das Gegebene oder die kirchliche Auktorität*). Der letztere Fall wird aber stets der seltenere sein. Der fromme Laie wird in der

*) Von denen sehen wir ganz ab, welche aus Furcht vor der Negation sich in den dicksten Positivismus hinein flüchten und jede freie Forschung als Negation und gefährliche Neuerung perhorresciren, — wie von denen, welchen die freie Forschung nur als Negation willkommen ist.

Regel die heilige Schrift in ihrer Gesammtheit als göttliche Auktorität betrachten, von dieser Voraussetzung aus dieselbe zu verstehn suchen, und — sofern er religiöse Erfahrung und Einsicht hat — wirklich verstehn.

4. Das Laienverständniss ist gesund, wenn es im religiösen Bedürfniss und Bewusstsein wurzelt, wenn es vornemlich getragen ist vom religiös-praktischen Interesse und auf die Förderung des inwendigen Menschen gerichtet ist 2 Tim. 3, 16. Es ist berechtigt, sofern es „das allgemeine Priesterthum“ der Christen bedingt, sofern es dem spezifisch-theologischen Bibelstudium und Bibelverständniss gegenüber das populäre und praktische treibt und wahrt, und sofern es die Sache nicht besser wissen will, als es nach dem Bildungsstand und den besondern Kenntnissen des Betreffenden wissen kann. Ungesund wird aber das Laienverständniss, wenn es entweder dogmatisch oder phantastisch wird. Dogmatisch kann es leicht werden, nicht nur infolge einer orthodoxen oder formalistischen Erziehung, sondern auch infolge einer Eigenthümlichkeit des religiösen Triebes des Betreffenden. Alles religiöse Gefühl hat zwar den Trieb, Vorstellung zu werden und sich in die Form und Sprache des Verstandes umzusetzen; dieses ist ganz normal. Aber wenn nun das religiöse Bewusstsein auf seiner Vorstellungs- und Verstandesstufe sich festsetzt und die Form der Satzung annimmt; wenn es diese theoretische Gestalt annimmt auf Unkosten der praktischen Seite oder unabhängig von dieser, so ist das Laienverständniss ungesund. Oder wenn das aus der Bibel sich nährende religiöse Bewusstsein, statt hauptsächlich auf das Praktische gerichtet zu sein, vorzüglich dem Trieb der Einbildungskraft nachgeht und in der heiligen Schrift sich gerade auf das Dunkelste und Mysteriöseste legt, so ist dies eine ungesunde Richtung. Nicht dass die Phantasie gar keinen Theil an dem Verständniss der Bibel haben sollte; denn wie kann man die poëtischen Stücke derselben, wie kann man überhaupt ihre Bildersprache verstehn ohne Phantasie? Aber ungesund ist eine solche Beschäftigung mit der heiligen Schrift oder ein solches Verstehnwollen derselben, wobei das Interesse der Neugierde und müssigen Grübelei, das Hinausgehnwollen über das Verständniss des Schriftstellers, auf Unkosten der praktisch-religiösen Tendenz, sich geltend macht. Das Laienverständniss ist aber nicht nur ungesund, sondern auch unberechtigt, wenn der Betreffende mehr und besser wissen will, als er wissen kann, d. h. wenn er über Dinge und Seiten in der heiligen Schrift urtheilt, wozu Kenntnisse erfordert werden, die er nun einmal nicht hat. Dieses liegt um so näher, als eben das Laienthum in jeder Sache darin besteht, nicht nur vieles zur Sache Gehörige nicht zu wissen, sondern auch dieses Nichtwissens

sich nicht bewusst zu sein. Kommt dann vollends noch der Ehrgeiz dazu, in Kirche und Theologie etwas bedeuten zu wollen; glaubt diese Laientheologie Ursache zu haben, als „gläubige" sich der „ungläubigen" Wissenschaft entgegen zu setzen: so hat sich aus dem an sich vollkommen berechtigten Laienverständniss der Unverstand der geistlichen Anmassung entpuppt, mit welcher keine Verständigung möglich ist.

5. Sowohl das allgemeine Interesse an der heiligen Schrift, als das aus der Tiefe des religiösen Bewusstseins geschöpfte Verständniss derselben kann der Antrieb werden zum wissenschaftlichen Studium und Verständniss der Bibel. Nicht als ob aus dem Laienverständniss nothwendig das wissenschaftliche Verständniss hervorgehn, jenes sich unbedingt zu diesem entwickeln müsste. So wie in der Religion, wenn sie gesund ist, Theoretisches und Praktisches Eins sind, so geht auch das religiöse Interesse oder Verständniss der heiligen Schrift keineswegs in der wissenschaftlichen Erkenntniss derselben auf, sondern wird sich eben so sehr nach der praktischen Seite entwickeln. Nun bringt es aber die Schranke der Individualität mit sich, dass bei dem Einen der religiöse Geist, hier also das unmittelbare Verständniss der Schrift, mehr ein praktisches, bei dem Andern mehr ein theoretisches ist. Dies ist der Unterschied der *χαρίσματα*: bei dem Einen herrscht das *χάρισμα δυνάμεων*, *ἀντιλήψεως* oder *κυβερνήσεως*, bei dem Andern das *χάρισμα γνώσεως* vor. Der letztere ist seiner Begabung nach zum Theologen bestimmt, und wenn sein religiöses Interesse hauptsächlich auf die christlichen Urkunden gerichtet ist, so ist dies die Anlage zum biblischen Theologen. Hier fragt es sich nun: welches ist der richtige Uebergang vom unmittelbaren und populären Schriftverständniss zum wissenschaftlichen? Diese Frage ist desshalb von Wichtigkeit, weil oft die Klage vernommen wird, durch das wissenschaftliche Studium gehe der Glaube verloren. Wir können daher die Frage, in wie fern diese Klage überhaupt begründet sei, nicht umgehn. Wir sehen hier ganz ab von besondern Umständen, die in der Individualität der Lehrer oder der Schüler begründet sind und halten uns an die allgemeine Frage. Es kommt darauf an, was man „Glauben an die heilige Schrift (Bibelglauben)" nennt: versteht man darunter den Glauben an die unbedingte Inspiration und Unfehlbarkeit der heiligen Schrift — versteht man darunter den Glauben, dass die heilige Schrift, selbst nach ihrem seit dem 16. und 17. Jahrhundert angenommenen und überlieferten Text, ein gleichmässig göttlicher Offenbarungskodex sei: so ist eine „Schädigung" oder „Gefährdung" dieses Glaubens ganz unvermeidlich. Denn wenn ein solcher Zuhörer vernimmt, dass die Hauptbeweisstelle

für die Trinitätslehre (1 Joh. 5, 7) unächt sei, dass die Aechtheit des Abschnittes von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53 bis 8, 11), des Schlusses des Markus-Evangeliums (16, 9—20), die Notiz von dem Engel am Teiche Bethesda (Joh. 5, 4) mit Recht bestritten werde; wenn er hört, dass 1 Tim. 3, 16 nicht zu lesen und zu übersetzen sei „Gott (θεός) geoffenbaret im Fleisch", sondern „welcher (ὅς) geoffenbart worden im Fleische", dass Joh. 14, 1 nicht zu übersetzen sei „Glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich" — sondern „Glaubet an Gott und an mich glaubet" und Anderes: so wird sein „Bibelglaube" gewiss aufs äusserste beunruhigt werden. Ja es wird wahrscheinlich schon sehr störend für ihn sein, wenn er erfährt, dass unsere Capitel-Abtheilungen nicht von den heiligen Verfassern selbst, sondern von dem Cardinal Hugo von St. Caro (13. Jahrhundert) und unsere Versabtheilung gar erst aus dem 16. Jahrhundert, nemlich von dem gelehrten Buchdrucker Rob. Stephanus (Élienne) herrühre. Noch weit beunruhigender und anstössiger wird es für ihn sein, zu erfahren, dass mehrere Schriften des Neuen Testamentes nicht von jeher für ächte und kanonische Schriften gehalten worden, dass diese und andere Schriften auch jetzt aus sprachlichen und historischen Gründen für zweifelhaft gehalten werden, dass die meisten von den Neutestamentlichen Schriftstellern angeführten Stellen des Alten Testamentes an ihrem Orte d e n Sinn nicht haben, der ihnen von jenen geliehen wird etc. Je mehr dieser junge Mann mit der dogmatischen Vorstellung von der Eingebung und gleichmässigen Göttlichkeit der ganzen heiligen Schrift zum wissenschaftlichen Bibelstudium gekommen ist, desto mehr wird es um seinen „Bibelglauben" geschehen sein. Allein derjenige „Glaube", der nothwendig zerstört werden muss, weil er der historischen Wahrheit widerspricht, ist n i c h t der rechte Uebergang zum theologischen Studium; er ist auch nicht einmal der rechte G l a u b e. Nicht das heisst an die heilige Schrift glauben, wenn man sich vornimmt, die Worte Jesu oder der Apostel müssen so und so lauten — sie müssen den und den Sinn haben, wenn man sie für Gottesworte halten solle; oder die heilige Schrift müsse so oder so e n t s t a n d e n sein, wenn man sie für eine h e i l i g e Schrift solle halten können. Nicht behauptend, sondern f r a g e n d und l e r n e n d soll man zum Studium der heiligen Schrift hinzutreten. Wohl h a t auch schon der Nichttheologe Etwas an der heiligen Schrift und weiss, w a s er daran hat: nicht ein mit diesen vorausgesetzten übernatürlichen Eigenschaften ausgestattetes Buch, sondern „das Wort des Lebens", die heilige Urkunde unsers Glaubens. Aber je besser er dies weiss, desto mehr ist seine Stellung zur heiligen Schrift eine horchende und empfangende (1 Sam. 3, 10), und desto weniger wird sein Glaube gestört durch die

Einsicht, dass diese Schrift, obschon voll göttlicher Worte und ewiger Wahrheiten, so durch und durch menschlich ist. Als Fragender und Lernen-wollender wird der ächt Gläubige wohl eine Ahnung davon haben, dass sein Glaube, sofern er Wissen ist, noch vielfach mangelhaft sei und nicht nur der Bereicherung, sondern auch mancher Berichtigung bedürfe. Der ächte Glaube ist zudem nicht kleinmüthig, sondern muthig und zuversichtlich; er hat die Zuversicht, dass — wenn auch viele vermeintliche Stützen des Glaubens sich als morsch erweisen und dahinfallen müssen — die heilbringende Wahrheit dennoch ewiglich bleibt. Wer mit jener Lernbegierde und mit diesem Muth an die wissenschaftliche Erforschung der heiligen Schrift geht, dessen Glaube wird durch die Wissenschaft nicht gefährdet. Vgl. übrigens I, § 15.

2. Verhältniss des religiösen Interesses zu dem exegetischen Geschäft.

6. Es kann sich also nicht darum handeln, dass eine gewisse dogmatische Vorstellung oder Lehre von der heiligen Schrift durch die exegetische Arbeit bestätigt werde, als wenn die heilige Schrift sich einer Kirchenmeinung unterzuordnen hätte; sondern einzig darum, was wir — objektiv und geschichtlich — an der heiligen Schrift im Ganzen und im Einzelnen haben. Darüber kann nicht das religiöse Gefühl und Interesse, sondern bloss die objektiv und voraussetzungslos verfahrende Wissenschaft entscheiden. Das religiöse Interesse ist es zwar, welches in der Regel zu diesem wissenschaftlichen Studium antreibt. Das religiöse Interesse ist es, welches wissen will, was wir denn im Grund an der heiligen Schrift haben. Aber dieses selbst kann nicht durch das religiöse Interesse, überhaupt nicht durch ein subjektives Interesse bestimmt werden. So wie die Untersuchung selbst, — d. h. hier die Kritik und Exegese — ihren Anfang nimmt, so hat das religiöse Interesse zurückzutreten und die Sache vertrauensvoll der sachlich verfahrenden Wissenschaft zu überlassen. Zwar ist das Religiöse und das Wissenschaftliche darin eins und einig, dass beide die Wahrheit wollen. Nur darin sind sie verschieden, dass das religiöse Interesse auf Das gerichtet ist, was für mich wahr ist, das wissenschaftliche aber auf Das, was an sich wahr ist. In unzähligen Fällen aber, namentlich wo es sich um Fragen der Textkritik, der Sprache, der Logik u. s. w. handelt, ist es rein um den objektiven Sachverhalt zu

thun und kann das religiöse Gefühl nichts dazu sagen. Steht also das ganze kritische und exegetische Geschäft — als solches — schlechthin der voraussetzungs- und interesselosen Wissenschaft zu, und kann das religiöse Interesse in keiner Weise zu Gericht sitzen über die Ergebnisse der Wissenschaft, sondern muss allfällige prekäre, zweifelhafte oder falsche Ergebnisse derselben wiederum der Wissenschaft selbst überlassen, weil nur die Wissenschaft die Wissenschaft corrigiren kann: so muss es dagegen dem religiösen Bewusstsein frei stehn, sich die Ergebnisse der Wissenschaft anzueignen oder nicht anzueignen. Entweder nemlich sind diese Ergebnisse der Art, dass sie das religiöse Interesse nicht berühren: dann lässt es dieselben einfach dahingestellt; oder das religiöse Interesse wird von denselben wirklich berührt: dann sind diese Ergebnisse entweder der Art, dass es dieselben sich aneignen kann, oder sie sind so beschaffen, dass es dieses nicht kann: dann ignorirt es sie oder schickt sie mit Protest zurück. Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Wissenschaft nun ihrerseits verpflichtet sei, diesen Protest des religiösen Interesses zu respektiren; sie wird sich diesem gegenüber vielmehr kritisch verhalten, d. h. prüfen, ob derselbe berechtigt sei oder nicht. In jenem Falle liegt ihr in der That die Pflicht ob, ihre Ergebnisse zu revidiren. In welchem Fall ist aber der Protest des religiösen Bedürfnisses berechtigt? Nicht wenn derselbe aus einer kirchlichen Voraussetzung oder aus einem bloss subjektiven Pietätsgefühl geflossen ist; denn weder hat sich die biblische Wahrheit der kirchlichen, noch die historische Wahrheit dem subjektiven Gefühl unterzuordnen. Wohl aber, wenn der religiöse Protest sich gegen die Willkür und Tendenz-Theologie richtet; dann soll die Wissenschaft eine erneute Untersuchung nicht scheuen. Das dogmatisch gefärbte religiöse Bewusstsein wird zwar stets geneigt sein, in wissenschaftlichen Ergebnissen, die ihm widerstreben, Tendenz und Willkühr zu finden, auch wo dies nicht der Fall ist; ob solche wirklich stattgefunden oder nicht, kann wiederum nur eine vorurtheilslose Wissenschaft entscheiden. In solchem Fall hat sich sowohl das religiöse Bewusstsein als die wissenschaftliche Forschung, jedes auf sein Gebiet zurückzuziehn, bis es entweder jenem gelingt, die letztere zu überzeugen, dass sie gewisse Momente übersehen oder zu wenig gewürdigt hat, — oder der Wissenschaft, das religiöse Bedürfniss zu überzeugen, dass ihr Ergebniss wahr, und sein *σκάνδαλον* bloss ein scandalum sumtum ist.

7. Es liegt gleicherweise im religiösen wie im literarhistorischen Interesse, zu wissen, wie die Apostel, Apostelschüler und Evangelisten ursprünglich geschrieben haben. So beruht denn die Textkritik

sowohl auf einem religiösen als auf einem wissenschaftlichen Interesse; aber beantwortet kann die Frage schlechterdings nur auf wissenschaftlichem Wege werden, wie oben (II, § 1 sqq.) gezeigt worden ist. Sehr viele Varianten sind lediglich orthographischer Art, wie die zwischen *λήψομαι* oder *λήμψομαι*, *ἦλθον* oder *ἦλθαν* u. a. und berühren das religiöse Interesse nicht im mindesten; andere sind grammatischer Art, wie z. B. die Differenz zwischen *γινώσκωσιν* und *γινώσκουσιν* (Joh. 17, 3), zwischen *καταδουλώσουσιν* und *καταδουλώσωνται* (Gal. 2, 4), Differenzen, welche das religiöse Interesse nur in so weit berühren, als es demselben widerstreben kann anzunehmen, dass die Neutestamentlichen Auktoren solche Barbarismen, wie das Futurum oder das Präsens Indicativi nach *ἵνα*, sich haben zu Schulden kommen lassen. Aber vgl. 1 Cor. 4, 6 (*ἵνα μὴ . . . . φυσιοῦσθε*), Gal. 2, 2 (*μήπως . . . . ἔδραμον*) u. a. Ständen aber auch jene kritisch nicht völlig gesicherten Barbarismen isolirt da, so wäre dennoch die Einmischung des religiösen Interesses unstatthaft, weil dieselbe auf dem ungegründeten Postulat beruhte, die Neutestamentlichen Schriftsteller können und dürfen keine Barbarismen geschrieben haben. Dieses betrifft nur die Form. Aber es gibt Varietäten der Lesart, welche den Inhalt angehen und das religiöse Interesse näher berühren. Mehr das dogmatische als das religiöse Gefühl wird dadurch sich gestört finden, dass 1 Tim. 3, 16 wahrscheinlich *ᾧ* und nicht *θεῷ* zu lesen ist und dadurch die Formel „Gott geoffenbart im Fleisch“ in Wegfall kommt. Doch davon abgesehen, dass Joh. 1, 14 wesentlich dasselbe gesagt ist, so muss auch hier darauf gedrungen werden, dass nicht das dogmatische Interesse, sondern einzig und allein das Gewicht der kritischen Gründe über die Aechtheit der einen oder andern Lesart zu entscheiden hat. Anderer Art ist freilich Luc. 9, 55. 56, wo der textus receptus mit mehrern alten Zeugen nach *ἐπετίμησεν αὐτοὺς* liest: *Οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* — und weiter: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι*, während die meisten und besten Codd. wie אBAC . . . . diese beiden Stellen ganz weglassen. Hier kann es Einem ordentlich leid thun, diese dem Sinne Jesu so ganz gemässen Worte im Text missen zu müssen. Dessen ungeachtet hat auch hier der objektive Sachverhalt das letzte Wort, und wir müssen uns in denselben ergeben. Bedenklicher scheinen wirkliche Versehen, wie namentlich unrichtige Citate wie Marc. 1, 1, wo die angeführte prophetische Stelle als Wort des Jesajas bezeichnet wird, während sie nicht im Jesajas, sondern Mal. 3, 1 steht, und Matth. 27, 9, wo eine Stelle als Ausspruch des Jeremias angeführt ist, während sie Zach. 11, 13 steht. Hier scheint das religiöse Interesse in der That gefährdet, und darum wohl auch be-

rechtigt, in der Markusstelle der andern Lesart, welche Ἡσαΐου auslässt, den Vorzug zu geben, und in der Matthäusstelle entweder die (freilich sehr schwach bezeugte) Lesart *Ζαχαρίου*, oder die andere Lesart, welche den Namen ganz weglässt, vorzuziehn. Aber auch in diesem Falle muss das religiöse Interesse der historischen Wahrhaftigkeit — das befangene religiöse Interesse dem unbefangenen weichen. Nicht anders verhält es sich mit ganzen Abschnitten, wie Joh. 7, 53 bis 8, 11 und Marc. 16, 9—20, deren Aechtheit mehr als zweifelhaft ist. Wohl mag sich ein Gemüth, dem Wort Gottes und heilige Schrift einfach identisch sind, nur mit äusserstem Widerstreben darein finden, dass ganze Abschnitte der letztern unächt sein sollen; aber es ist nun einmal nicht anders, und ein Blick in jede kritische Ausgabe oder in den Cod. Vatic. Sinaït. und andere, welche durch den Druck zugänglich gemacht worden sind, kann auch denjenigen, der das tiefste Misstrauen gegen die Kritik hat, von der Gegründetheit des Zweifels überzeugen. Wichtiger als der Besitz gewisser durch die Ueberlieferung gleichsam geheiligter Stellen muss dem gesunden religiösen Gemüth der Besitz des authentischen Textes sein.

8. Eben so wenig hat das religiöse (oder vielmehr dogmatische) Interesse sich in die grammatische Erklärung, wie sie durch den Zusammenhang und Sprachgebrauch zu bestimmen ist, einzumischen. Zu solcher Einmischung kann es sich versucht fühlen durch die Gewohnheit, in der Schrift dicta probantia für gewisse Doktrinen zu finden, wenn dargethan wird, dass diese oder jene Schriftstelle einen andern Sinn hat. Es kann z. B. ein Conflikt entstehn zwischen dem dogmatischen Interesse, welches gewohnt ist, Matth. 28, 19; 2 Cor. 13, 13 und selbst Röm. 11, 36 als sedes doctrinae de S. Trinitate zu betrachten, und der wissenschaftlichen Exegese, welche aus dem Zusammenhang darthut, dass wenigstens die Wesens-Trinität in diesen Stellen nicht enthalten sei. Eben so stösst sich das dogmatische Interesse daran, wenn aus dem Zusammenhang nachgewiesen wird, dass die Worte Joh. 10, 30 wenigstens nicht unmittelbar die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, sondern zunächst nur die Einheit der *δύναμις σώζουσα* ausdrücken will. Das Interesse, alles Gute ausschliesslich nur aus dem Glauben abzuleiten, wird sich nur ungern die sogenannte Beweisstelle Röm. 14, 23 entreissen lassen durch den Nachweis, dass hier nicht vom Glauben als Prinzip des christlichen Lebens, sondern von der Ueberzeugung, dass eine gewisse Handlung erlaubt sei, gesprochen wird. Dessenungeachtet hat auch hier der wissenschaftliche Nachweis seine volle Berechtigung gegenüber dem dogmatischen Interesse, und weder darf jener dem letztern weichen, noch ist ein Compromiss zwischen beiden Theilen statthaft. Es handelt

sich auch hier lediglich um den Sinn, den der Schriftsteller beabsichtigt hat, — um ein historisches Faktum, das eben nicht anders als aus dem Zusammenhang und aus den Parallelstellen zu ermitteln ist. Das wohlverstandene religiöse Interesse will aber auch nichts anderes als auf diesem Wege zur richtigen Erkenntniss des Schriftwortes gelangen und sich dasselbe, wie es an sich ist, und nicht wie man es gern haben möchte, aneignen. — Nicht selten wird das dogmatisch-gefärbte religiöse Bewusstsein mit der wissenschaftlichen Exegese in Collision gerathen, wenn diese nachzuweisen im Stand ist, dass viele Stellen des Alten Testamentes, welche von den Neutestamentlichen Auktoren als Beweisstellen für eine Lehre oder ein Faktum angeführt werden, den Sinn nicht haben, den jene ihnen leihen. Cf. Matth. 1, 22. 23. coll. Jes. 7, 14, welche Stelle von jeher als eine ächte Beweisstelle für die Jungfraugeburt angesehen worden ist (aber s. II, § 32); ferner Matth. 2, 15 (vgl. ebend.) und viele andere. Man lässt sich's natürlich nicht gern gefallen, dass die Apostel oder Evangelisten geirrt, dass sie einem Alttestamentlichen Wort einen unrichtigen Sinn beigelegt haben; aber bei Gal. 4, 22 sqq.; 1 Cor. 10, 3. 4; 9, 9 wird man solches ohnehin nicht in Abrede stellen können. Vgl. überhaupt II, § 31 sqq. mit I, § 37 sqq. Es muss hier wiederholt werden, dass nicht das religiöse Interesse an sich, sondern nur das dogmatisch-gefärbte religiöse Interesse mit der ächten und richtigen Exegese in Conflikt kommen kann, denn jenes ordnet sich den Thatsachen unter, während dieses immer bestrebt ist, die Thatsachen sich unterzuordnen. Letzteres kann schlechterdings nur dadurch vermieden werden, dass die wissenschaftliche und die religiöse Funktion reinlich auseinander gehalten werden.

9. Indessen kommen Fälle vor, wo eine solche Scheidung des religiösen Interesses und des exegetischen Geschäftes unmöglich, und der Einfluss des erstern auf das letztere eine Nothwendigkeit zu sein scheint. Es ist bekannt, welchen Einfluss das confessionelle Bewusstsein auf die Exegese geübt hat und zum Theil noch übt. Der Katholik erklärt die Einsetzungsworte des Abendmahls anders als der Protestant, der Lutheraner anders als der Reformirte. Man weiss, wie verschieden die Stelle Röm. 9, 14 sqq. von den Lutheranern erklärt worden ist als von den Reformirten. Selbst auf die Erklärung christologischer Stellen, wie Phil. 2, 6 sqq. hat das confessionelle Bewusstsein Einfluss geübt. Und zwar hat dieser Einfluss nicht nur darin bestanden, dass sich die betreffenden Schriftstellen im confessionellen Bewusstsein der Ausleger verschieden reflektirt haben, sondern darin, dass diese ihre confessionelle Anschauung durch eine entsprechende Exegese zu stützen gesucht haben. Sollte dies nicht

erlaubt und selbst berechtigt sein? Hierauf ist einfach zu antworten: ein Anderes sei die Dogmatik, ein Anderes die Exegese. Wenn die Dogmatik mit der letztern identisch, wenn sie lediglich biblische Dogmatik ist, so wird sie sich einfach auf die Exegese zu stützen haben. Umgekehrt, wenn das christliche Bewusstsein der Gegenwart (resp. des Dogmatikers der Gegenwart) identisch wäre mit dem Geiste des Urchristenthums, so würde jenes Verhalten zur heiligen Schrift natürlich und wissenschaftlich gerechtfertigt sein. Aber die Dogmatik und das confess ionelleBewusstsein ist, wenn auch gegründet auf das Wort Gottes in der heiligen Schrift, doch wesentlich mitbestimmt durch die zeitherige christliche Entwicklung. Die Exegese dagegen hat es einfach mit der historischen Thatsache des Sinnes des heiligen Schriftstellers zu thun. Folglich kann der Einfluss des confessionellen Bewusstseins auf die Schrifterklärung exegetisch nicht gerechtfertigt werden. Ja es ist zu sagen — was übrigens schon aus der Geschichte der Exegese klar geworden sein soll — dass die biblische Exegese in eben dem Grad eine wissenschaftliche und objektive geworden ist, als sie sich von den Banden des kirchlichen Bekenntnisses frei zu machen vermocht hat. Gerade an den oben angeführten Beispielen lässt sich die Sache am deutlichsten machen: 1) Die Einsetzungsworte des Abendmahls (Marc. 14, 22—24; Matth. 26, 26—28), namentlich in dem Ausdruck *τοῦτο ἐστίν* (*τὸ σῶμα μου* bis *τὸ αἶμα μου*), rein exegetisch aufgefasst, zeigen den Ungrund aller drei confessionellen Erklärungen, denn dass das *ἐστί* hier blosse copula ist, wie Matth. 13, 37. 38; Luc. 8, 11 sq.; Joh. 15, 1. 5, ist nicht in Abrede zu stellen; ist es aber blosse copula, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass Jesus gemäss dem hebräischen Sprachgebrauch dieselbe gar nicht ausgedrückt hat (cf. z. B. Gen. 2, 23; Jes. 5, 7), dass mithin der ganze Streitgegenstand in Wegfall kommt. Wollte man aber ferner darüber rechten, dass auch ohne ausgedrückte copula in den Worten die reale Identität oder Immanenz, oder bloss die symbolische Bedeutung ausgedrückt sei, so bleibt es bei dem, was Dr. Strauss (L. J. 1835, § 122) gesagt hat: „Nur in der Uebertragung in das abstraktere Bewusstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem *τοῦτο ἐστί* dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. — — — Den Schreibern unserer Evangelien war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genuss des Leibes mit und unter der Gestalt des Brotes gesprochen, so würden sie dies nicht ver-

standen; hätte man geschlossen, dass mithin das Brot den Leib bloss bedeute: so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben." 2) Der Abschnitt Röm. 9, 6 sqq. ist bekanntlich für die Reformirten (bez. Calvinisten) die Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Gnadenwahl gewesen, während die Katholiken, die Lutheraner und die Arminianer in jenem Abschnitt diese Lehre nicht fanden. Auch hier ist von allem confessionellen Interesse Umgang zu nehmen und rein auf den Zusammenhang und die Intention der Stelle zu achten. Aus dieser geht aber hervor, dass es dem Apostel nicht darum zu thun ist, eine Lehre von der Gnadenwahl aufzustellen, sondern die schmerzliche Thatsache zu erörtern, ob das Volk Israël von dem Heil in Christo ausgeschlossen sei (v. 1—5). Nun ist unbestreitbar, dass c. 9—11 Ein Ganzes bildet, in welchem dieser Gegenstand nach verschiedenen Seiten besprochen wird (vgl. 10, 1; 11, 1. 25 sqq.). Dies geschieht so, dass c. 9, 6—29 gezeigt wird, dass ein Rechtsanspruch an das Heil nicht vorhanden, sondern Alles freie Gnade sei; c. 9, 30 bis 10 Ende, dass die Ausschliessung der Juden vom Heil eine selbstverschuldete, und endlich c. 11, dass sie nicht eine absolute und finale sei. So schroff nun im ersten Abschnitt die Worte des Apostels lauten, so mild lauten sie im letzten. Wenn es daher dem Apostel in erster Linie daran liegt, den Rechtsansprüchen der Juden gegenüber die freie Gnade und den unbedingten Rathschluss Gottes mit allem Nachdruck hervorzuheben, so ist eben hierauf und nicht auf ein decretum absolutum und duplex die Tendenz der Rede gerichtet. Dies geht nicht aus irgend welcher dogmatischen Sympathie oder Antipathie, sondern aus dem Zusammenhang der Stelle selber hervor. 3) Auf die Erklärung von Phil. 2, 6 sq. konnte das confessionelle Bewusstsein in so fern einen Einfluss haben, als die Lutheraner in der Stelle die Unio naturarum Christi, und zwar in der Form der Communicatio idiomatum fanden, die Reformirten dagegen dieser Lehre, und folglich einer Erklärung, welche derselben Vorschub thut, abgeneigt waren. Diesem Interesse zufolge erklärten die Einen den Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων von der immanenten göttlichen Herrlichkeit des Menschgewordenen, indem sie das Participium Präsens als gleichzeitig mit dem ἑαυτὸν ἐκένωσεν, die Andern aber als vorhergehend fassten. Dass hier nicht die Uebereinstimmung mit einer confessionellen Lehre, sondern einzig und allein exegetische Gründe entscheiden, versteht sich von selbst, s. übrigens II, § 46.

10. Am meisten scheint das religiöse Interesse gefährdet zu sein durch die historische Kritik. Ohne auf die tendenziöse Hyperkritik einzugehn, scheint es in der That für ein frommes Laienbewusstsein, geschweige für dasjenige eines Apologeten von Profession, eine

Unmöglichkeit, sich in Untersuchungen zu finden, welche in der Kindheitsgeschichte Jesu, in der Tauf- und Versuchungsgeschichte, in der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte u. s. w. nicht Geschichte, sondern Sagen und Legenden zu erkennen glauben; welche eine wirkliche Geschichte Jesu nur durch kritische Operationen herstellen zu können glauben. Wenn nun einerseits der populäre Glaube sich durch solche kritische Forschungen zurückgestossen findet und andererseits die positive Theologie alle ihre Kräfte daran wendet, um den Schein der Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten zu zerstreuen und die strikte Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte herzustellen*), so scheint in der That der Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft, der Widerspruch zwischen „Offenbarung und Kritik" bloss zu liegen, und die nachdrückliche Intervention des „Glaubens" in die Bestrebungen der kritischen Wissenschaft gerechtfertigt zu sein. Auf der andern Seite ist in unserer Zeit die Geschichtsforschung überhaupt, nicht nur die biblische, eine ungleich gründlichere geworden; sie nimmt es genau und streng mit der geschichtlichen Wahrheit; sie prüft die Quellen und ist erst dann befriedigt, wenn authentische Zeugnisse für eine Thatsache ihr vorliegen und wenn die Personen und Begebenheiten selbst, und nicht nur durch die Vermittlung einer Volkstradition oder eines pragmatisirenden Geschichtsschreibers, zu ihr sprechen. Vor dieser unerbittlichen Kritik haben sich bereits auf allen Gebieten der Geschichte manche Thatsachen als sagenhaft, manche chronikartige Ueberlieferungen als unsicher und manche Urkunden als unächt herausgestellt. Diesem kritischen Verfahren werden auch sowohl die Thatsachen des Christenthums als die Urkunden, die davon Zeugniss geben, unterworfen. Aber gerade hiergegen wird von Seiten des religiösen Bewusstseins Einspruch erhoben: Bei menschlichen und natürlichen Thatsachen und bei menschlichen Quellen — sagt man — möge ein solches kritisches Verfahren berechtigt sein, nicht aber gegenüber übernatürlichen Thatsachen und göttlichen Quellen! Allein dass jene Thatsachen übernatürlich und diese Quellen nicht menschlich, sondern göttlich seien, ist eben eine Voraussetzung, die der kritischen Prüfung bedarf. Wenn die religiöse Anschauung berechtigt ist, die Bibel als ein göttliches Buch und die von derselben berichteten Thatsachen als übernatürliche zu betrachten, so ist nicht minder die Wissenschaft in ihrem Recht, wenn sie die biblischen Bücher als menschliche und die betreffenden Thatsachen als

*) Von denen, welche das bequeme Mittel der Anatheme und Verdächtigungen in Bewegung setzen, sprechen wir hier gar nicht.

natürliche zu begreifen sucht. Kann das Interesse der Frömmigkeit fordern, dass die Kritik das Heiligthum des Glaubens nicht antaste, so muss wiederum die Wissenschaft das Recht beanspruchen, Alles in den Kreis ihrer Forschung zu ziehn. Hier erscheint der Gegensatz zwischen „gläubiger" und kritischer Anschauung und Behandlung der Bibel auf seinem Gipfel. Allein was ist es denn, was die „gläubige" Schriftbetrachtung meint, wenn sie die Bibel als ein göttliches Buch betrachtet wissen will? Unmöglich kann — wenn nemlich jene weiss, was sie will — die Meinung die sein, dass die biblischen Schriften nicht von Menschen, in menschlicher Sprache und folglich mit menschlichen Gedanken und unter menschlich-geschichtlichen Verhältnissen geschrieben worden seien. Mögen die biblischen Schriftsteller immerhin inspirirt gewesen sein, so kann doch auch die religiöse Auffassung nicht läugnen, dass diese Inspiration durch menschliches Fühlen und Denken vermittelt werden musste, ehe es zu heiligen Schriften kam, und dass dieses alles in das Bereich der menschlich-kritischen Forschung fällt. Ferner wird auch die „gläubigste" Betrachtung nicht in Abrede stellen können, dass die meisten Thatsachen (bez. Wunder), welche in den heiligen Schriften erzählt sind, nicht von den Augenzeugen selbst berichtet werden, sondern dass dieselben durch das Medium der Volks- oder Gemeinde-Tradition oder der Auffassung der Berichterstatter selbst hindurchgehn mussten, ehe sie in unsern heiligen Schriften wiedergegeben werden konnten. Auch das religiöse Bewusstsein, wenn es wahrhaft ist, kann sich gegen die Erscheinungen nicht verschliessen, welche von jener Entstehung biblischer Kunde und biblischer Schriften Zeugniss ablegen. Es würde daher ein völlig vergebliches Unternehmen sein, wenn im Interesse der „Gläubigkeit" eine intervenirende Einmischung in den wissenschaftlichen Prozess versucht würde. — Auf der andern Seite überschreitet auch die kritische Wissenschaft ihre Grenzen, wenn sie sich von dem Motiv bestimmen lässt, das religiöse Interesse zu verletzen. Mag sie noch so viele dogmatische Vorurtheile zerstören — was ja nicht anders sein kann: sie selbst soll von keinem andern Interesse getragen sein, als die thatsächliche Wahrheit an's Licht zu bringen. Eben so hat die Wissenschaft nie zu vergessen, dass die Ausmittlung gewisser Thatsachen aus dem Alterthum — bei der Beschaffenheit unserer Quellen — in vielen Fällen nicht weiter kommt als bis zu Wahrscheinlichkeiten; wir erinnern nur an die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu. Mag also die Forschung noch so gründlich und gewissenhaft, mag das Resultat noch so wohlbegründet und wahrscheinlich sein: in hundert Fällen ist eben doch eine volle Gewissheit nicht zu erreichen. Dabei soll sie freilich die

Hoffnung nie aufgeben, der Wahrheit und Gewissheit immer näher zu kommen; aber die Bescheidenheit, welche sich der Grenzen ihres Wissens bewusst bleibt, ist eben so Pflicht des wissenschaftlichen Forschers wie des einfachen Gläubigen. Jene Bescheidenheit, die jedem Menschen, und nicht am wenigsten dem Gläubigen und dem Manne der Wissenschaft, wohl ansteht, ist keine schwächliche „Vermittlungstheologie“, sondern ganz einfach eine Forderung der Wahrhaftigkeit, eine moralische Forderung. Solche Bescheidenheit von beiden Seiten ist es denn auch allein, welche dem Gegensatz zwischen Glauben und Wissenschaft die Spitze abbricht und eine Verständigung zwischen beiden möglich macht. Differenzen bleiben zwar noch immer, und die Interessen des Glaubens und der Wissenschaft sind und bleiben verschieden. Die Kluft zwischen beiden kann nur dadurch ausgefüllt werden, dass 1) das religiöse Interesse, seiner Berechtigung wie seiner Schranken sich bewusst, die Erforschung dessen, was die heilige Schrift an sich sei und gebe, der Wissenschaft zutrauensvoll überlässt und sich nicht in das Geschäft derselben einmischt; dass 2) die wissenschaftliche Forschung ihrerseits, im Bewusstsein ihres Rechtes wie ihrer Schranken, ihre Ergebnisse, sofern sie gewiss sind, festhält und wahrt, aber sofern sie nur wahrscheinlich sind, dem Glauben nicht aufdrängt, diesen überhaupt in seiner Berechtigung anerkennt, und dass 3) der Glaube die sichern Resultate der Wissenschaft aus der Hand dieser letztern annimmt und dieselben mit seinem Interesse vermittelt. So entsteht das theologische Verständniss der heiligen Schrift.

3. Das theologische Verständniss der heiligen Schrift.

α) Das eigene theologische Verständniss.

11. So wenig eine allseitige und gründliche Erkenntniss der heiligen Schrift ohne kritische, historische, ethnographische Kenntnisse möglich ist, eben so wenig eine lebendige Erkenntniss derselben ohne religiöses Bewusstsein. Wenn dem bloss wissenschaftlichen Bibelforscher die heilige Schrift lediglich als ein interessantes Objekt gegenübersteht, so ist ein rechtes Hineindenken und Hineinfühlen in den biblischen Schriftsteller nur dem möglich, der mit eigenem religiösem Erlebniss zu demselben herantritt. Ihm lösen sich viele Schwierigkeiten und Anstössigkeiten von selbst auf. Es ist wahr und ist mit Unrecht bekrittelt worden, dass der Theolog, um ein

lebendiges Verständniss der heiligen Schrift zu erwerben, die biblische Welt- und Lebensanschauung sich aneignen müsse: nicht in dem Sinne natürlich, dass er auf die moderne Cultur und Bildung verzichte, dass er der Kopernikanischen Anschauung des Weltgebäudes Lebewohl sage, dass er von einem Naturgesetz und einer immanenten Entwicklung der Natur nichts wissen wolle; noch in dem Sinne, dass er auf prinziplose Weise die eine Anschauung mit der andern vermittle, den Resultaten der modernen Wissenschaft huldige und daneben doch auch die Geschichtlichkeit der biblischen Wunder nicht aufgeben wolle. Vielmehr in dem Sinn ist dem biblischen Theologen die biblisch-religiöse Weltanschauung unentbehrlich, dass er von religiöser Ehrfurcht gegen Gott als den unendlichen Grund alles Seins, von dem Verlangen nach Vereinigung mit Ihm getragen sei. Damit ist das religiöse Bewusstsein als ein Prozess bezeichnet, welcher der Schlüssel zum religiösen Verständniss der heiligen Schrift ist. Also nicht die und die Vorstellung vom Weltgebäude und vom Verhältniss Gottes zu demselben, sondern die ethische Beschaffenheit des Individuums, vermöge deren es in einer anbetenden Stellung zu Gott ist, bedingt das religiöse Verständniss der heiligen Schrift. Nicht auf die theoretische Stellung zu der Frage über Transscendenz oder Immanenz Gottes, sondern auf die praktische Stellung des Herzens zu Gott kommt es hier an, nemlich ob der natürliche Mensch mit seiner sinnlichen Eigenwilligkeit und Einbildung gebrochen, ob der Geistestrieb nach dem idealen und unendlichen Gut in ihm erwacht sei. Das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch, zwischen dem geistlichen und natürlichen Menschen, ist die Conditio sine qua non des lebendigen Schriftverständnisses. Von diesem Bewusstsein aus will der biblische Theismus aufgefasst sein: nicht bloss in dem Sinne, dass Gott als das absolute Objekt betrachtet und zwischen Gott und Welt (resp. dem Ich) unterschieden, sondern auch so, dass Gott als das absolute Subjekt alles Werdens und Geschehens betrachtet werde. Wenn der Unterschied zwischen dem natürlichen und dem geistlichen Menschen darin besteht, dass jener sich als den Mittelpunkt der Dinge betrachtet, Gott aber höchstens theoretisch als solchen, so ist dem geistlichen Menschen Gott der Mittelpunkt aller Dinge, von welchem er Alles abzuleiten — auf welchen er Alles zu beziehen das Bedürfniss hat. Eben dies ist aber auch der Standpunkt der biblischen Schriftsteller. Schon in dieser allgemeinen Beziehung ist es vollkommen wahr, dass „der natürliche Mensch nicht erkennt, was des Geistes Gottes ist, der geistliche aber Alles beurtheilt“. Ist nun Gott das absolute Subjekt, so ist Er auch im absoluten Sinne

das handelnde Subjekt, und alle Geschichte ist in so fern Geschichte Gottes, als alles Geschehen von Gott kömmt. Als absolutes Subjekt ist Gott aber auch das absolute Ziel aller Dinge; Ihm ist alle Ehre zu geben, und zu Seiner Verherrlichung muss Alles dienen. Nur der, für welchen dieses eine praktische Wahrheit geworden ist, versteht den Sinn der tragenden Gedanken der ganzen heiligen Schrift: „Ich gebe meine Ehre keinem Andern — Ich rette euch um meines Namens willen, auf dass ihr erkennet, dass Ich der Herr bin" u. s. w. Wem dieses eine Wahrheit geworden ist, dem erst wird klar, warum die heilige Schrift so wenig von „Nation — Staat — Menschheit", und so viel vom „Volk Gottes", vom „Himmelreich" spricht, und warum die Begriffe „Vervollkommnung — Bildung — Fortschritt" der heiligen Schrift so fremd und dagegen die Begriffe „Bekehrung, Heil" so vertraute Begriffe sind. Nur dem, welchem das Reich Gottes die höchste Realität und die Menschen Mittel sind zur Verwirklichung desselben, dem der Contrast zwischen dem lauten und pompösen Streben der Menschen und dem stillen und geringscheinenden Wirken Gottes zum Bewusstsein gekommen ist, wird auch die biblische Grundidee verständlich, dass Gott seine grossen Zwecke durch geringe Mittel ausführt (Judd. 6, 15 sq.; 7, 2—8; 1 Sam. 17, 31—58; Exod. 4, 10 sqq.; Jerem. 1, 6 sqq.; Deut. 7, 7 sq.; 1 Cor. 1, 26 sqq.). Eben so — und dies ist ein Hauptpunkt — sieht der Religiöse in Allem den „Finger Gottes"; ihm ist daher Alles ein „Wunder", am meisten natürlich das, worin ihm die richtende und rettende Macht Gottes am fühlbarsten zum Bewusstsein kömmt. Insonderheit ist es das dankbare Gemüth, welches überall Wunder sieht. Daher wird ihm auch verständlich, warum Gott „ein Gott der Wunder" heisst (Ps. 77, 15; 98, 1); verständlich auch die Ausdrücke „die Hand — der ausgestreckte Arm des Herrn"; verständlich, wie die heilige Schrift auch Dinge „Wunder" nennen kann, welche es dem modernen Supranaturalismus nicht sind, cf. Ps. 139, 14; 71, 7; Deut. 28, 46, insonderheit Luc. 4, 18; und 7, 22 („πτωχοὶ εὐαγγελίζονται"). Damit ist gar nicht gesagt, dass der Religiöse die sogenannten Mittelursachen übersehe oder gar negiere; nur ist ihm eben Gott als „Causa prima" viel wichtiger, und darum leitet er lieber Alles unmittelbar von Gott ab, cf. Jes. 45, 5—7. Dieses religiöse Bedürfniss, in Allem Gottes Wirken und Wunder zu sehen, ist der Schlüssel zu der wundergläubigen Anschauung der biblischen Schriftsteller überhaupt. Diese ist aber wohl zu unterscheiden von der speziellen Frage nach der Uebernatürlichkeit und Geschichtlichkeit der einzelnen Wundererzählungen. In jedem einzelnen Fall muss untersucht werden, ob die Erzählung wirklich geschichtlich, ob sie natürlich zu erklären, d. h. Mittelursachen zu er-

gänzen, ob sie in der Sage entstanden oder ob sie symbolisch, d. h. die geschichtliche Verkörperung einer Idee sei. Das „Wunder" ist kein physischer oder metaphysischer, sondern ein religiöser Begriff. Die Wissenschaft hat es mit dem Begreifen, die Religion mit der Andacht zu thun. Wenn wir also gefordert haben, dass der Schriftausleger sich die biblische Welt- und Lebensanschauung zu eigen mache, so ist damit weder ein Negiren der historischen Kritik noch der Naturwissenschaften und ihrer zweifellosen Ergebnisse, sondern lediglich das andächtige Verhalten gegenüber dem ewigen und anbetungswürdigen Urgrund aller Dinge, die ethische Lebensstellung zu Gott gemeint. Diese kann natürlich nicht ohne Einfluss auf die theoretische Weltanschauung sein, aber so wenig die wissenschaftliche Erkenntniss der Natur die Bewunderung ausschliesst, so wenig schliesst die gebildete Weltanschauung die religiöse aus, welche in Allem Gottes Thun — beziehungsweise „Wunder" sieht. Und so wenig die kritische Geschichtsforschung den idealen Trieb ausschliesst, in der Geschichte göttliche Vernunft und göttliche Gedanken zu finden, so wenig schliesst die kritische Erforschung der biblischen Thatsachen den Glauben aus, dass wir es hier mit geistigen und göttlichen Thatsachen zu thun haben. Ein anderes nemlich ist die empirische Spezial-Untersuchung, ein Anderes die zusammenfassende, ideale Betrachtung des empirisch Untersuchten. Gleichzeitig freilich wird beides nicht leicht stattfinden, wohl aber nach einander. So wie der Glaube, in welchem Andacht und Gedanke noch Eins sind, sich zum Denken und Verstehen-wollen entäussert, so kehrt in der gesunden Seele das Verstehn und Begreifen in die Einheit des wissenschaftlich vermittelten Glaubens zurück.

12. Anstössig für das gebildete Bewusstsein ist die anthropomorphische und anthropopathische Art, wie die Bibel häufig von Gott spricht. Hier wenigstens scheint ein Einswerden des Auslegers mit der heiligen Schrift nicht möglich zu sein. Wahr ist es allerdings, dass die Anthropomorphismen und Anthropopathismen grossentheils in der sinnlichen und ungebildeten Gottesvorstellung ihren Grund haben, dass sie in den ältesten Theilen der Schrift am häufigsten und rohesten, in den spätern Schriften seltener sind. Wenn wir aber wahrnehmen, dass auch in den ältern Theilen des Alten Testamentes sehr geistige und erhabene Vorstellungen von Gott vorkommen (vgl. Gen. 1, 3; Ps. 8; 33, 9; Lev. 19, 2; Num. 23, 19 u. a.), und andererseits im Neuen Testament und hauptsächlich in den Reden Jesu, ja selbst in den Johanneischen Christusreden, die Anthropomorphismen nicht selten sind (cf. Matth. 18, 10; Luc. 11, 5–13; 15, 4—10. 20—32; 18, 1—8; Joh. 10, 29; 14, 2. 16; 17, 4): so werden wir diese sinn-

lichen Redeweisen nicht einzig auf Rechnung der Unfähigkeit der Verfasser setzen dürfen, sich zu einem geistigen Gottesbegriff zu erheben. Vielmehr verhält sich die Sache so: So stark und durchgehend auch das Bewusstsein der heiligen Schriftsteller von der Erhabenheit und Heiligkeit Gottes, von der Geringheit und Sündigkeit der menschlichen Kreatur ist, so lebendig ist doch bei den Meisten von ihnen der Verkehr mit Gott. Dieser vertraute Umgang mit Gott bewirkt, dass sie unbeschadet ihrer Gottesidee menschlich und so zu sagen naïv mit Gott verkehren können. Ueberhaupt sind diese anthropomorphistischen und anthropopatischen Ausdrücke nie lehrhaft gemeint, sondern Reflexe dessen, was die Seele von Gott erfährt, auf die Gottesvorstellung, Hypostasirungen religiöser Erlebnisse: so namentlich die Ausdrücke: Zorn Gottes, Eifer Gottes, Erbarmen, Reue Gottes (1 Sam. 15, 11; Ps. 106, 45; Amos. 7, 3. 6; Jon. 3, 9. 10). Ueberhaupt drängt sich dem aufmerksamen und gründlichen Bibelforscher die Wahrnehmung auf, dass die heiligen Schriftsteller es mit sehr realistischen und leibhaften Begriffen zu thun haben und dass wir mit unserm Streben nach Abstraktion und Distinktion nicht auskommen, dass wir vielmehr — wollen wir anders mit den Propheten und Aposteln mitdenken und mitfühlen — anders denken müssen als wir es gewohnt sind. (Vgl. die auf S. 63 sq. citirte Stelle aus R. Rothe's Vorrede zu Auberlens „Ch. F. Oetinger“.) Hier ist jedoch wohl zu unterscheiden zwischen realistischen Begriffen, die auf dem Wege des distinguirenden und fixirenden Verstandes geworden sind (dogmatische Begriffe), und realistischen Begriffen, welche Produkte des Gefühls und der Phantasie sind. In der heiligen Schrift ist die erstere Gattung beinahe gar nicht zu finden, während Begriffe der zweiten Art ganz vorherrschend sind; denn dasjenige was der Mensch als Offenbarung und göttliches Erlebniss zu erfahren bekömmt, ist zunächst in der Gefühls- und Phantasie-Form in seiner Seele vorhanden und ist nur so lange lebendig und kräftig, als es in dieser Form in ihr vorhanden ist. Darin besteht eben der Unterschied zwischen der biblischen und der kirchlichen Form der religiösen Wahrheit, dass jene noch die lebendige und frische Form der Unmittelbarkeit, diese aber schon die verstandesmässig reflektirende Form an sich hat. So gleicht denn die biblische Wahrheit der frischen, naturwüchsigen Pflanze, die kirchliche Wahrheit der getrockneten Pflanze im Herbarium des Botanikers. Statt aller Belege führen wir nur den Einen Begriff „Geist“ (πνεῦμα) an, — einen Begriff, der sich eben so sehr durch seinen Realismus von dem gewöhnlichen modernen als durch seine Lebendigkeit und Flüssigkeit von dem kirchlichen unterscheidet. Der Realismus der

biblischen Schriftsteller erklärt sich einfach daraus, dass ihre Anschauung die des Glaubens — und dass für den Glauben das Ideale das wahrhaft Reale ist, cf. Hebr. 11, 1 sqq. Nur der Glaubende versteht den Glauben und unterscheidet ihn sowohl von dem Paganismus der blossen Abstraktion, als von dem Judaismus der doktrinellen Kirchlichkeit oder der blossen Orthodoxie. Dieses ist bei der Bestimmung der biblischen Begriffe überhaupt nicht ausser Acht zu lassen; es ergibt sich schon auf rein philologischem Wege, aber das Verständniss dieser Begriffe von Innen heraus, d. h. aus dem Zusammenhang der Denkweise des biblischen Schriftstellers wird erst gewonnen, wenn wir uns mit demselben identifiziren, d. h. sympathisiren können. Cf. Zezschwitz a. a. O. Cremer, biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 2. Aufl. 1872.

13. Doch nicht nur auf das religiöse Verständniss der biblischen Anschauung im Allgemeinen, noch auf dasjenige der einzelnen Gedanken und Begriffe kommt es an, sondern wir müssen uns auch in das Ganze einer bestimmten biblischen Schrift hineindenken und hineinfühlen können. Auch dieses setzt zwar sämmtliche exegetische und kritische Operationen, aber auch Sympathie mit der religiösen Situation und Stimmung des Schriftstellers voraus. Die Schwierigkeit besteht hier hauptsächlich in der Verschiedenheit der Situationen und religiösen Standpunkte. Wer sich in einen Paulus hineindenken kann, der wird sich schwer in einen Jakobus, ja nur mit Mühe in die synoptischen Reden Jesu hineindenken können; oder wer das letztere kann, der wird sich kaum in die Johanneische Denk- und Gefühlsweise versetzen können. Und doch soll der Exeget das können! Wie wird es ihm, der ja auch mit den Schranken der Individualität behaftet ist, möglich sein, sich in die verschiedenen Schriftsteller hineinzudenken und so gleichsam ein universeller Mensch zu werden? Zwei Bedingungen werden dazu erfordert: 1) historischer Sinn, welcher sich in verschiedene Zeiten, Situationen und Individualitäten hineinzudenken vermag, — ein Sinn, der durch Studium und Uebung erworben wird, und 2) religiöse Reife, welche die verschiedenen religiösen Entwicklungsstadien in sich selber durchgelebt hat. Machen wir dieses an zwei Beispielen klar, und zwar an solchen, welche durch ihre Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit, das Problem aufs höchste spannen: am Galaterbrief und am Jakobusbrief. — Das religiöse, aus wahrer Geistesverwandtschaft entsprungene, Verständniss des Apostels Paulus, und insbesondere des Briefes an die Galater, von Seiten Luthers ist allbekannt, und auch der Exeget des 19. Jahrhunderts wird reiche Belehrung und Erbauung aus seiner Erklärung dieses Briefes schöpfen.

Was wir vor ihm voraus haben, ist theils das auf bessere Sprachkenntniss beruhende philologische — theils das durch historische Kritik geläuterte historische Verständniss. Wir wissen, wie Paulus auf ganz anderem Wege zum Glauben an Christus und zum Apostelberuf gekommen ist als die Urapostel: nicht durch persönlichen Umgang mit Jesu, sondern durch plötzliche Erleuchtung; nicht durch Vertiefung des Judenthums, sondern durch Bruch mit dem Judenthum. Wir wissen, dass er auf seiner Heidenmission — ohne die Heiden erst zu Proselyten des Judenthums zu machen — einfach und unmittelbar zum Glauben an Christus bekehrte, in welchem er selbst Gerechtigkeit vor Gott und Frieden gefunden hatte, — und dass er dieselben auf diesen ihren Glauben ohne Weiteres in die christliche Gemeinschaft aufnahm. So hatte er auch in Galatien das Evangelium verkündigt und — ungeachtet seiner damaligen körperlichen Schwachheit — freudige Aufnahme und lebendigen Anklang gefunden (Gal. 4, 13—15). Wer es nun weiss, was es kostet, Menschen zu Christo zu bekehren und eine Christengemeinde zu gründen (s. Luther a. a. O. ad I, 6) und welch Herzensband ein solcher seelsorgerlicher Erfolg zwischen dem Verkündiger des Evangeliums und der Gemeinde knüpft, der wird sich auch in den ganzen Schmerz und Unwillen des Erstern versetzen können, wenn nun Andere, und zwar unter dem Schein eines bessern Evangeliums und der wahren Rechtgläubigkeit kommen, die Lehre und den Lehrer verdächtigen, wodurch diese Gemeinde zum seligmachenden Glauben gelangt ist, und ihr nun gesetzliche Beobachtungen und Leistungen als Conditio salutis auferlegen: nicht bloss um einen Streit der Ansichten, nicht bloss um die Priorität der Wirksamkeit, sondern um das Vaterverhältniss zur Gemeinde, ja um die heiligste Lebenserfahrung und Lebensgewissheit handelt es sich da (Gal. 1, 11 sqq.). So ist es denn ganz in der Natur der Situation gegründet, dass er seinen Lesern diese seine Gewissheit als Frucht seiner entscheidenden Lebensepoche, als Werk Gottes an sich selber zu Gemüthe führt, das als solches sich kundgegeben durch die wunderbare Umwandlung, die mit ihm vorgegangen (1, 11—24). Weil aber seine Gegner sich auf die maassgebende Auktorität der Urapostel, der Säulenapostel, beriefen und auch wohl, was das Wesentliche des Standpunktes betraf, mit Recht: so hat nun der Apostel die Aufgabe wie das Bedürfniss, zu zeigen dass er sein Evangelium auch jenen hochangesehenen Uraposteln gegenüber zur Anerkennung gebracht habe, d. h. dass sie seine Heidenmission als göttlich berechtigt ansehen und die Gleichberechtigung der Juden- und der Heidenbekehrung anerkennen mussten; und dass er selbst den Säulenapostel Petrus wegen seines Schwankens ernstlich zurechtgewiesen habe. Der letztere Umstand

musste dem Apostel um so wichtiger sein, als dort wie hier die Cardinalfrage auf dem Spiele stand, ob es für die Heilsgemeinschaft auf den Glauben an Christus oder auf die Satzung ankomme. Wer wie Paulus in der Satzung den Tod, und im Glauben das Leben gefunden hat, dem kann eine Rückkehr zur Satzung nur als eine Verläugnung des Glaubens, nur als ein Abfall von Christus erscheinen (2, 19—21). Aber endlich den Galatischen Gemeinden selbst, die sich zum Gesetzeschristenthum hatten verleiten lassen, konnte und musste bewiesen werden, dass die Gesetzesreligion weder die lebendigmachende Religion sei, wofür er sich auf ihre eigene Erfahrung berufen konnte (3, 1—5), noch der wahre Sinn des Alten Testamentes selbst (3, 6 sqq.), noch Grund und Ziel der Heilswege Gottes sei (3, 15 sqq.). Wenn seine persönlichen Erlebnisse für den Apostel selbst vollgültige Beweise für die Wahrheit seines Evangeliums waren und es auch für seine Leser sein konnten, so erforderte doch das Verhältniss, dass ihnen ad hominem demonstrirt wurde, wie unbegründet und unrecht ihre Abwendung von seinem Evangelium zur Gesetzesreligion gewesen sei: daher die Berufung auf ihre eigene religiöse Erfahrung, auf das Zeugniss des Alten Testamentes, daher die Erklärung des ganzen Heilsweges Gottes und des Verhältnisses des Gesetzes zu demselben u. s. w. Vom Stande des Glaubens und der Gnade allein konnte der Apostel — und kann der Mensch überhaupt — diesen Einblick in den Zusammenhang des Rathschlusses Gottes, d. h. in die temporäre und pädagogische Bedeutung der Gesetzesreligion gewinnen. Mit dieser Einsicht und Auseinandersetzung erst sind die Gegner vollkommen widerlegt und ist die Superiorität des paulinischen Evangeliums über dasjenige der Gegner erwiesen. So erschliesst sich dem, welcher mit dem Apostel sympathisiren kann, das Interesse und das Gewicht der paulinischen Ausführung im Galaterbriefe.

Aber wie verhält es sich nun mit dem Jakobusbrief? wie kann dieser Wahrheit lehren, wenn die Lehre des Galaterbriefes Wahrheit ist? muss nicht dem, welcher sympathisch in diesen eingedrungen ist, der Brief Jakobi nothwendig als „stroherne Epistel“ erscheinen? Ueber diese Schwierigkeit hilft eben theils die rechte Geschichtsanschauung, theils eine reife religiöse Erfahrung hinweg. Aus den synoptischen Evangelien geht mit Gewissheit hervor, dass die paulinische Antithese von Gesetzeswerken und Glauben Jesu fremd war, indem sich ihm das Mosaische Gesetz selbst zum reinen Gotteswillen vertiefte, und dass auch er die Israëliten als „die Kinder des Reiches“ von den Heiden unterschied. In so fern waren also die Urapostel und Judenchristen ganz in ihrem Recht, wenn sie die Einheit des Mosaismus und des Christenthums im Wesentlichen fest-

hielten. Nur darin blieben sie hinter dem Meister zurück, als dieser die Priorität des Gesetzesvolkes als eine bedingte und durch den Unglauben der Juden sich selbst aufhebende erkannt hatte, sie aber diese Priorität als eine unbedingte festhielten und das entscheidende Moment nicht, wie er, in der Empfänglichkeit für das Evangelium vom Gottesreich erblickten. Als nun Paulus, ohne den Herrn selbst gesehen und gehört zu haben, mit seinem Evangelium auftrat, den Glauben im Gegensatz gegen das Gesetz zur Geltung brachte und durch seine unvermittelte Aufnahme der Heiden eine Geringschätzung des Bundesvolkes an den Tag zu legen schien, da vermochten sie hierin nur eine Apostasie von der wahren Religion zu erblicken. Nun war es allerdings sehr möglich und naheliegend, dass da, wo kein rechtes Sündenbewusstsein und keine wahre Bussfertigkeit vorhanden war, der Paulinismus in Antinomismus ausartete und einer sittlichen Laxheit, einem unfruchtbaren Dogmatismus Vorschub leistete. Dies muss bei den — ohne Zweifel paulinisch geschulten — Lesern dieses Briefes der Fall gewesen sein. Kein Wunder, dass dieser apostolische Mann sich gedrungen fühlte, gegen solches Pseudochristenthum Protest einzulegen und das praktische Christenthum, welches in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefasst ist, seinen Lesern an's Herz zu legen. Es ist in der That eine oft bestätigte Thatsache, dass Mangel an sittlichem Ernst und Hang zum Dogmatisiren Hand in Hand gehen, und dass namentlich die Glaubenspredigt, wenn sie nicht auf Bussfertigkeit gegründet ist, einem antinomistischen Dogmatismus in die Hände arbeitet. Wer solches an sich oder an Andern erfahren hat, der versteht den Jakobusbrief. — Diese zwei Beispiele mögen hinreichen, um den Beweis zu leisten, dass nur die Vereinigung der exegetisch-historischen Forschung mit einer Sinnesverwandtschaft mit dem biblischen Schriftsteller zum vollen Verständniss der Schrift führt.

β) Mittheilung des theologischen Verständnisses an Andere.

(Cf. I, § 7).

14. So wie nur der das rechte Verständniss seines Schriftstellers besitzt, welcher das, was dieser gedacht hat, denkt und es so denkt wie er, so gibt auch nur der das rechte Verständniss seines Auktors, welcher den Zuhörer in den Stand setzt, das zu denken und es so zu denken, wie es dieser gedacht hat. Wenden wir diesen Satz auf die Erklärung des Neuen Testamentes an, so ist klar, dass der Ausleger Andere nur dann in das volle Schriftverständniss einführen kann,

wenn er sowohl selbst im Besitz des wissenschaftlich vermittelten religiösen Verständnisses ist, als auch die exegetische Lehrgabe besitzt. Es handelt sich vor allen Dingen um die Mittheilung an Jünger der Wissenschaft, also um die wissenschaftlich-theologische Mittheilung. Hier kann der Fall eintreten, dass der eine exegetische Lehrer hauptsächlich auf das Philologische im engern Sinne, der Andere auf die logische Gedankenverbindung, ein Dritter auf die Realien, ein Vierter vorzüglich auf das praktisch-religiöse Verständniss bedacht ist. Dagegen ist wenig einzuwenden, vorausgesetzt dass der Hauptzweck der Auslegung nicht darunter leide. Was aber die letzterwähnte Richtung betrifft, so muss ernstlich gewarnt werden vor der sogenannten Schriftauslegung, welche die Gedanken des Schriftstellers mit frommen Reflexionen überschüttet und dadurch den Leser oder Hörer in das Verständniss einzuführen meint. Das heisst nicht: den Schriftsteller auslegen, sondern ihn obruiren. Ganz verkehrt wäre die Meinung, als ob solche Reflexionen je die wissenschaftliche Ermittlung des Sinnes entbehrlich machen und als „geistliche" Schriftauslegung sich an die Stelle jener als der sogenannten weltlichen setzen könnte. Keine Auslegung, und wäre sie auch die frömmste oder geistreichste, taugt etwas, wenn sie nicht auf eine gewissenhafte exegetische Arbeit gegründet ist; denn nur diese geht aus dem ernsten und aufrichtigen Willen hervor, den Schriftsteller zu verstehn und verständlich zu machen. Auch die Hörer sollen überzeugt werden und wissen, dass das Schriftverständniss nicht anders als durch gewissenhafte Arbeit erworben wird. Auf der andern Seite kann auch der Exeget, welcher seinen Zuhörern lediglich textkritischen, grammatischen, archäologischen Stoff mittheilt, sich nicht rühmen, dass er ihnen den Schriftsteller erklärt und sie in den Sinn und Geist desselben eingeführt habe. Der biblische Schriftsteller wollte Gedanken mittheilen und eine religiöse Wirkung hervorbringen, und dieses soll auch der biblische Ausleger wollen. Er kann seine exegetische Aufgabe nur dann für gelöst halten, wenn diese zum Ziel und Ergebniss das religiöse Verständniss von Seiten der Zuhörer erreicht hat. Nur glaube Niemand, dass dasselbe durch frommes Gerede erzielt werde oder dass es etwas apartes sei. Der Ausleger muss sich so mit dem Geiste seines Schriftstellers identifizirt haben, dass sein exegetischer Vortrag — ohne viele religiöse Worte — auf den empfänglichen Hörer den Eindruck macht, von dem religiösen Geiste des Schriftstellers getragen zu sein. Nirgends ist der Lakonismus, wie er sich z. B. in Bengels Gnomon findet, besser angewendet als hier. Der religiöse Gedanke muss dem Zuhörer gleichsam als reife Frucht der exegetischen Arbeit in den Schooss fallen.

15. Der exegetische Vortrag muss so viel als möglich ein entwickelnder sein. Die induktive Methode ist die allein sachgemässe. Der Ausleger soll den Gedanken des Schriftstellers allmählig vor den Augen seiner Zuhörer entstehn lassen und niemals das Ziel, das Verständniss des Auktors, aus den Augen verlieren. Es ist zwar natürlich, dass der eine Exeget sein Hauptinteresse auf die Textkritik, der andere auf das Sprachliche, der dritte auf den logischen Gedankengang, der vierte auf das Historische und Sachliche, ein anderer endlich auf das Religiöse und Praktische gerichtet hält und seine Parthie am ausführlichsten und angelegentlichsten behandelt. Dagegen ist nichts einzuwenden; nur darf über der Behandlung der betreffenden Parthie die Hauptsache oder das Ziel nicht ganz aus den Augen verloren werden: schon deswegen nicht, weil die Zuhörer mit Recht erwarten können, dass ihnen hauptsächlich dieses gegeben werde; aber auch, weil der Zweck der Exegese selbst es verlangt. Spezialitäten wie die genannten haben immerhin ihre volle Berechtigung und finden, wie bisher, ihre besondere Stelle. Dagegen kann es Veranlassungen in dem Texte selbst geben, durch welche man versucht wird, das Ziel der Erklärung aus den Augen zu verlieren: es sind dies die besonders schwierigen oder streitigen Stellen, wie Joh. 8, 25; 18, 28; Röm. 5, 7; Gal. 3, 19. 20; Jac. 4, 5. Dass solche Stellen eine eingehendere Behandlung erfordern, versteht sich von selbst; doch wird man sich auf das Wesentlichste zu beschränken haben, wenn nicht der Zusammenhang allzu sehr darunter leiden soll; es sei denn, dass man sich die spezielle Erklärung einer solchen Stelle zum Zweck gesetzt habe. Ein Anderes ist es mit längern Stellen, die für sich gleichsam ein Ganzes bilden, wie Luc. 16, 1 sqq. 19 sqq.; Röm. 5, 12—21; 1 Cor. 15, 1—11; Phil. 2, 5—11. Abgesehen davon, dass solche Stücke zu einer selbständigen Behandlung auffordern und selbständig behandelt werden (vgl. unter Andern die vortreffliche Erklärung R. Rothe's von Röm. 5, 12—21), so ist das Verständniss eines solchen Stückes ein wesentlicher Theil des Schriftverständnisses überhaupt. Aber auch Stellen, welche nicht gerade schwierig, aber wichtig sind für das Verständniss des betreffenden Schriftstellers, erfordern eine ausführlichere Behandlung. Solcher Art sind die Stellen Röm. 3, 21—31; 8, 1—4; 1 Cor. 12, 1—11; 2 Cor. 3, 12—18; Gal. 2, 1—10. 11—21. u. a. Bei solchen Stellen ist dann auch der exegetische Apparat, gehörig gesichtet und in grösserer Vollständigkeit in Anwendung zu bringen. In wie fern der religiöse Gehalt in besonderer Weise hervorzuheben ist oder nicht, dies hängt von dem Publikum und von dem Zweck ab, den man im Auge hat.

16. Ausser dem wissenschaftlichen kann nemlich der Ausleger

noch einen rein praktischen Zweck verfolgen. Dies ist natürlich bei einem grösstentheils ungelehrten und gemischten Publikum, d. h. bei der Gemeinde, der Fall. Dass hier von aller Mittheilung gelehrten Apparates Umgang genommen werden muss, ist schon oben (I, § 7) gesagt worden und versteht sich von selbst. Wer aber hieraus folgern wollte, dass zu einer praktischen Schriftauslegung keine wissenschaftliche Ausrüstung und Vorbereitung erforderlich sei, der würde sich in einem grossen Irrthum befinden. Sowohl der praktische als der wissenschaftliche Schriftausleger hat den Schriftsinn, welcher nur Einer ist, darzulegen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nicht darin, dass der Gegenstand ein anderer ist, sondern darin, dass die wissenschaftliche Vermittlung am einen Ort gegeben, am andern zurückbehalten wird, und dass dort der religiöse Sinn und Gehalt mehr vorausgesetzt, hier ex professo mitgetheilt wird. Je gründlicher der praktische Theolog im Schriftstudium erfahren ist, und je reiflicher er das betreffende Schriftstück bei sich durchgearbeitet hat, desto besser und praktischer wird, unter Voraussetzung hinreichender religiöser Menschenkenntniss und Lehrgabe, seine Auslegung sein. Freilich ist es nicht die Schrift als solche, sondern das Wort Gottes in der Schrift, das der Prediger seinen Zuhörern nahe bringen soll; und stets soll er eingedenk sein, wozu uns die Schrift gegeben ist (2 Tim. 3, 16). Je mehr er selbst darin lebt, desto besser wird er lehren und predigen; — und je mehr er sich mit seinen Zuhörern identifizirt, desto müheloser und praktischer wird sein Vortrag sein. Identifiziren kann er sich aber mit seinen Zuhörern nicht auf dem Grunde seines wissenschaftlich erworbenen theologischen Standpunktes, sondern einzig auf dem Grunde des gemeinsamen Heilsbedürfnisses. Doch ist nicht zu läugnen, dass das theologische Wissen des Predigers mit dem populären Glauben seiner Gemeinde in Conflikt kommen kann. Ich erinnere nur an die Fälle, wo er auf Unrichtigkeiten in der kirchlichen (resp. lutherischen) Bibelübersetzung trifft; wo im kirchlichen Text unächte Stellen vorkommen; wo sich offenbar Sagenhaftes vorfindet; wo Verschiedenheiten in der Lehrfassung der verschiedenen Schriftsteller nicht zu übersehn sind. Die Weisheit des Predigers und Seelsorgers, welcher weiss, worauf es ankommt, wird jedoch diese Schwierigkeiten unschwer überwinden, indem er offenbare Fehler der Bibelübersetzung einfach korrigirt; indem er die unächten Stellen (vor allem 1 Joh. 5, 7) übergeht, andere (wie Joh. 8, 1—11, welche Stelle zwar unächt, aber geschichtlich keineswegs unglaubwürdig ist) um dieses letztern Grundes willen unangetastet lässt, und andere endlich (wie die Doxologie Matth. 6, 13), welche kirchlich gleichsam sanktionirt sind, ebenfalls stehn lässt, — da es sich

hier ja nicht um ein theologisches, sondern einfach um ein religiöses Verständniss handelt. Schwieriger ist die Behandlung solcher Stücke, welche sich dem Theologen als unhistorische aufdrängen, wie das Evangelium infantiae, Theile der Auferstehungsgeschichte und andere. Dieser Gegenstand eignet sich aber gar nicht zur Erörterung vor der Gemeinde, sondern ist vielmehr in Privatunterredung zu behandeln, während in öffentlichem Vortrag nicht das Geschichtliche als solches, sondern der ideale Gehalt der Erzählung den Zuhörern an's Herz zu legen ist. Ueberhaupt ist in solchen Fällen mehr positiv als negativ zu verfahren, denn zur *οἰκοδομή* der Einzelnen und der Gemeinde, und nur in zweiter Linie zur Aufklärung derselben ist er da. Wie verhält es sich aber mit den doktrinellen Verschiedenheiten? Die Zuhörer im Allgemeinen, solche insonderheit, welche orthodox geschult sind, betrachten die Schrift als ein gleichmässig inspirirtes, einheitliches Ganzes, während der gebildete Theolog diese Meinung als eine irrthümliche betrachten muss. Im Allgemeinen wird der Prediger selten Veranlassung haben, auf jene Verschiedenheiten einzugehn. Ein Fehler ist es jedenfalls, z. B. die Bergpredigt oder ein johanneisches Stück paulinisch auszulegen. Jedes Stück ist vielmehr aus seinem Zusammenhang und aus dem Geiste des Schriftstellers auszulegen, dem es angehört. Findet der praktische Ausleger es nöthig oder zweckmässig, auf die differirende Lehre Rücksicht zu nehmen, so hat er dieses erst am Schlusse zu thun und zu zeigen, wie sich beide zu einander verhalten, wie sie geschichtlich zu erklären und in einem höhern Dritten auflösbar sind. Doch wird dieses nur vor einer sehr gebildeten Zuhörerschaft geschehen können. Es kommt hier überhaupt auf die Beschaffenheit der Zuhörer, auf ihren Bildungsstand und ihre religiöse Richtung an. Je besser der Prediger dieselbe kennt, desto sicherer wird er in allen solchen Fällen das Richtige treffen.

17. Die praktische Schriftbehandlung ist eine mehrfache: am engsten schliesst sich an die eigentliche Exegese die Bibelbetrachtung, wie sie in engern Kreisen geübt wird, an. Hier ist allerdings der Sinn und Gedankengang des heiligen Schriftstellers die Hauptsache. Zu diesem Behuf muss sich der Ausleger in denselben vertieft haben, so dass er ihm selbst sowohl exegetisch und historisch klar, als auch religiös lebendig geworden ist. Weil aber der praktische Ausleger mit seiner Bibelerklärung einen einheitlichen Eindruck bezwecken muss, so hat er am Schlusse die Auslegung in einen Hauptgedanken als Finalthema zusammenzufassen. Dasselbe gilt von den sogenannten Homilien, zu welchen der Abschnitt nach seinem Gedankengang und Organismus, wie nach seiner Beziehung auf die Zuhörer und die Gegenwart wohl durchdacht sein will. Anders ver-

hält es sich mit der eigentlichen Predigt. Es ist zwar auch schon gefragt worden, ob die Predigt wesentlich Schriftauslegung oder synthetische Behandlung eines einheitlichen Gedankens sein solle. Die Frage ist im letztern Sinne zu entscheiden, da es hier, wo in der Regel die Gemeinde versammelt und der Moment ein feierlicherer ist, noch mehr als in den vorigen Fällen um einen einheitlichen, erweckenden Eindruck zu thun ist. Nur muss die Schriftstelle und deren Auslegung das Mittel sein zu diesem Zweck. Der Text darf niemals zum blossen Prätext werden, denn von der Voraussetzung soll der Prediger, wie seine Zuhörer, ausgehn, dass das Wort Gottes in der Schrift ein Wort sei für alle Zeiten und für alle wesentlichen sittlich-religiösen Bedürfnisse. Das Thema muss daher stets dem Texte selbst entnommen sein. Freilich bedarf der allerdings nie zu unterschätzende Unterschied zwischen den Verhältnissen des Neutestamentlichen Zeitalters und der Gegenwart der Reduktion des biblischen Gedankens auf den Gedanken der Gegenwart. Es muss daher sehr oft dasjenige, was der Schriftsteller mit Beziehung auf ein spezielles Verhältniss seiner Zeit gesagt hat, verallgemeinert, und dieser allgemeine Gedanke wieder in Beziehung auf die Verhältnisse der Gegenwart spezialisirt werden; doch werden sich dem, der recht in die heilige Schrift eingedrungen ist, um so ungesuchter tiefere und feinere Beziehungen des Schriftwortes auf die Bedürfnisse der Gegenwart darbieten.

18. In der praktischen Bibelbehandlung vermittelt sich das wissenschaftlich-theologische Verständniss der heiligen Schrift mit dem Laienbewusstsein. Von diesem sind wir ausgegangen, indem wir dasselbe als ein lernen- und verstehenwollendes auffassten, haben dann gezeigt, wie dieses Verstehn-wollen durch die exegetische Arbeit zum Verstehn-können wird, und haben endlich Winke gegeben darüber, wie das durch das Studium erworbene wissenschaftliche Verständniss zum religiösen wird für den Ausleger selbst und für Andere. Die exegetische Arbeit ist demnach 1) eine rein wissenschaftliche, welche sich selbst Gesetz ist, und als solche hat sie α) zum Zweck das Verständniss der heiligen Schrift, rein historisch betrachtet, liefert aber auch β) den Stoff für die biblische Sprachwissenschaft, für die Geschichte des Urchristenthums und für die biblische Theologie; 2) ist die exegetische Arbeit auch eine praktische und beruht als solche auf der wissenschaftlichen Forschung.

Durch diesen Prozess wird der Geist des Neuen Testamentes der christlichen Gemeinde dienstbar gemacht und diese auf das Wort Christi und der Apostel erbaut. Die wissenschaftliche und die praktische Behandlung müssen stets einander die Hände reichen, denn

weder ist gegenwärtig ein gesundes und sachgemässes Verständniss der heiligen Schrift möglich ohne gründliche wissenschaftliche Forschung, noch ist ein rechtes theologisches Verständniss möglich ohne praktische Sympathie und ohne lebendige Aneignung der biblischen Gedanken und Wahrheiten. Die Vermittlung zwischen dem wissenschaftlichen und dem praktischen Schriftverständniss ist die Predigt. Diese setzt aber die Vermittlung beider in dem Gemüth des Predigers, d. h. eben das theologische Verständniss voraus. — Der Organismus der christlichen Gemeinde setzt aber auch den Unterschied der χαρίσματα und die angemessene Bethätigung derselben voraus, und zwar in der Weise, dass es solche gibt, die sich vorzüglich und ex professo mit der wissenschaftlichen, und solche, die sich hauptsächlich mit der praktischen Behandlung der heiligen Schrift beschäftigen; und gleichwie die praktische Auslegung der Schrift hinwiederum bei den Einen mehr eine prophetische, bei den Andern mehr eine didaktische und wieder bei Andern mehr eine paränetische sein wird, so besondert sich die wissenschaftliche Behandlung der Schrift wieder in eine mehr kritische oder sprachwissenschaftliche oder historische oder doktrinelle. Jede ist im Organismus der Wissenschaften und selbst im Organismus der Christengemeinde berechtigt. So wie gegenseitiger Austausch und einträchtiges Zusammenwirken der verschiedenen Zweige der Wissenschaft für diese nur erspriesslich sein kann, so beruht die Gesundheit der christlichen Kirche wesentlich auf dem gegenseitigen Vertrauen und einträchtigen Zusammenwirken der Männer der theologischen Wissenschaft und der theologischen Praxis. —

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Errata.

Leider ist eine Anzahl Versehen stehn gebieben, welche der geneigte Leser entschuldigen und **vor** dem Gebrauche des Buches verbessern wolle. Die wesentlichern sind folgende:

Seite 14, Zeile 5 von U.: statt 18—32, 16 lies 18. 32, 16.
„ 17, „ 12 „ O.: „ Streben lies Sterben.
„ 27, „ 13 „ U.: „ Anthropopatischen lies Anthropopathismen.
„ 38, „ 13 „ O.: „ Gejan lies Gejer.
„ 40, „ 14 „ U.: freilich zu streichen.
„ 50, „ 2 „ U. (Anm.): statt Scriptura lies Scripturae.
„ 53, „ 15 „ U.: statt „Schrift“ Anschauung lies Schrift-Anschauung.
„ 57, „ 5 „ O.: „ mystischen lies mythischen.
„ 65, „ 1 „ U.: „ doch lies daher.
„ 70, „ 8 „ O.: „ nun lies nur.
„ 73, „ 1 „ U.: nach „Einsicht“ einzuschalten „aus der heiligen Schrift selbst“.
„ 78, „ 8 „ O.: nach „und“ das Comma zu streichen.
„ 80, „ 18 „ O.: statt Röm. 13, 21 lies Röm. 13, 12.
„ 90, „ 3 „ U.: vor „die Peschito“ setze bloss ein Comma.
„ 92, „ 7 „ O.: statt in den lies in der.
„ 96, „ 5 „ U.: „ Matth. 1, 1 lies Matth. 13, 6.
„ 101, „ 13 „ O.: „ *θεοστογής* lies *θεοστυγής*.
„ 103, „ 15—16 „ O.: „ הקים ל״ זרע lies הקים זרע ל״.
„ 103, „ 17—18 „ O.: „ יצא פ׳ מחלצי lies יצא מחלצי פ׳.
„ 109, „ 6 „ O.: „ *κοπτάω* lies *κοπιάω*.
„ 111, „ 4 „ O.: „ *κραζεῖν* lies *κράζειν*.
„ 111, „ 13 „ O.: „ Beziehung den lies Beziehung auf den.
„ 112, „ 13 „ U.: „ *ἔῤῥεθη* lies *ἐῤῥέθη*.
„ 113, „ 1 „ O.: „ *προτότοκος* lies *πρωτότοκος*.
„ 113, „ 17 „ U.: „ *παρέρχεσθαι, ἐντολη* lies *παρέρχεσθαι ἐντολήν*.
„ 134, „ 15 „ U.: „ פגר lies פגר.
„ 142, „ 21 „ O.: nach „zu achten“ schalte ein „auf den Unterschied“.
„ 144, „ 22 „ O.: statt *ἡδονὴν καὶ πρός* lies *ἡδονὴν πρὸς*.
„ 198, „ 21 „ O.: „ נס...ך lies נסך.
„ 198, „ 20 „ O.: „ נאע lies נבע.
„ 206, „ 19 „ O.: „ist“ zu streichen.
„ 218, „ 16 „ U.: statt Pontius lies Portius.
„ 280, „ 22 „ O.: „ *ᾧ* und *θεῷ* lies *ὃς* und *θεός*.

Dr. Immer, Prof.

